محمد محمود

من الموازاة إلى النفي

حول مركزية مؤسسة النبوة في الإسلام

إذا أردنا أن نفهم الإسلام فهماً علمياً، فلا بدّ لنا من وضعه في إطار سياقه التاريخي المحدد الذي ظهر فيه. وفي هذه المعالجة فإننا نحاول القيام بطرف من ذلك، وإن كانت هذه المعالجة في الواقع معالجة أوّلية غرضها تلمّس بعض الملامح الأساسية بغية التمهيد لمعالجة أكثر تفصيلاً في المستقبل.

والمصادر التي عوّلنا عليها لرسم بعض ملامح السياق الإسلامي هي القرآن والحديث ومادّة السيرة برواية ابن إسحاق. ومنهجنا يقوم على استقراء مزجي للصورة الداخلية للإسلام، وهي صورة الإسلام عن نفسه كما يعبّر عنها القرآن والحديث، والصورة الخارجية له، وهي الصورة التي يقدّمها مصدر تاريخي مثل السيرة نفترض فيه درجة من الموضوعية تسمح ببروز عناصر تقدّم صورة مستقلة للإسلام، وهي صورة ربما تعزّز صورة الإسلام عن نفسه أو تخالفها.

أسلمة التاريخ

تاريخ البشرية، في نظر الإسلام، هو تاريخ صراع لم ينقطع بين الإيمان بالله وعدم الإيمان به. هذا هو جوهر نظرية التاريخ في الإسلام، وهي نظرية تقوم على مقابلة ثنائية بين الله وإبليس في «البدء»، وبين الإيمان والكفر في «الحال»، وبين الجنة والنار في «المآل» (وبذا تشكل هذه العناصر [الله/إبليس، الإيمان/الكفر، الجنة/النار] الرموز المركزية للإسلام). وعلى كل مستوى من هذه المستويات (البدء، الحال، والمآل) فإن الإسلام لا

يقدم لنا تخطيطاً نظرياً مجرداً، وإنما «تاريخاً» كثيفاً تشحنه الحوادث والمواقف:

أ ـ فعلى مستوى البدء يقدّم لنا القرآن صورة مشحونة بالتوتّر في المواجهة بين الله وإبليس: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأسجد لمن خلقت طيناً» (الاسراء: ٦١). ويترتب على هذا الحدث نتيجة حاسمة يتعلق بها تاريخ كل فرد بشري وتمثل في الواقع المعنى الجوهري لوجوده، إذ إن تاريخ كل فرد بشري، في نظر الإسلام، هو تاريخ «ولائه» إما لله وإما لإبليس: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه، أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو، بئس للظالمين بدلاً» (الكهف: ٥٠).

ب ـ وعلى مستوى الحال، فإن القرآن يقدم لنا «تاريخاً» حافلاً بالصراع بين طرفي الإيمان والكفر: «وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وقوم لوط وأصحاب مدين وكذّب موسى. . . .» (الحج: ٤٢ ـ ٤٤).

جـ ـ أما على مستوى المآل فإن النص القرآني يقدم لنا صوراً في غاية التفصيل والحيوية تحكي «تاريخاً مستقبلياً» يسجّل ما سيقع للبشر يوم القيامة: «فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة * وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة * فيومئذٍ وقعت الواقعة * وانشقت السماء فهي يومئذٍ واهية * والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية * يومئذٍ تعرضون لا تخفى منكم خافية * فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه * إني ظننت أني ملاقٍ حسابيه * فهو في عيشةٍ راضية * في جنة عالية * قطوفها دانية * كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية * وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه * ولم أدر ما حسابيه * يا ليتها كانت القاضية * ما أغنى عني ماليه * هلك عني سلطانيه * خذوه فغلّوه * ثم الجحيم صلّوه * ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه (الحاقة: ١٣ ـ ٣٢).

إنّ المقابلة المتوترة بين الله وإبليس والمواجهة المتوترة (وفي كثير من الأحيان الدموية) بين الإيمان وعدم الإيمان في منظور الإسلام استلزمت منطقاً معيناً هو منطق المخاطبة الإلهية المستمرة للبشر، أو منطق «الرسالة المستمرة» للبشر عبر كل الأزمان والحقب. «ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين» (النحل: ٣٦).

وهكذا فإنّ المنطق الإسلامي يشير ضمناً إلى أن عدد الرسل كبير جداً، إلاّ أنّنا إذا نظرنا للنص القرآني ولباقي المصادر الإسلامية فإننا نجد أن الإشارات المباشرة للرسل تنحصر في كم محدود أبرزهم: إبراهيم وموسى وعيسى. ويميز القرآن بين الرسول والنبي والحكيم. وهذا التمييز يؤدي إلى تمييز على مستوى خطاب كل واحد من هؤلاء. فالرسول شخص ذو منظور «مُبْرَز» بمعنى أن النص القرآن يعطينا قدراً معقولاً من التفاصيل التي تعرّفنا بالخطوط الأساسية لرسالته، وهذا واضح جداً في حالة كل من إبراهيم وموسى مثلاً. أمّا النبي فشخص ذو منظور «مضمر»، بمعنى أن النص القرآني لا يصرّح بما يحمله هذا الشخص من أفكار واتّجاهات تصريحاً واضحاً وإن كان من الممكن أن يضعه في حقل إشارات تدل على بعض الاتجاهات بصورة عامة، كما هو الأمر في حالة يحى مثلاً.

إلاّ أن الرسول من الممكن أن يكون شخصاً ذا منظور «مُسْقَط» مثل اليسع مثلاً، وهذا ينطبق على النبي أيضاً كما هو في حالة إدريس مثلاً. ونعني بالمنظور «المسقط» هنا ذكر اسم الشخص وصفته مع غياب أي حقل دلالي يعطينا فكرة عن محتوى رسالته أو نبوته. فاليسع مثلاً ورد ذكره مرتين في القرآن: في الآية (٨٦) من «الأنعام» التي تقول «واسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين»، والآية (٤٨) من (ص) التي تقول: «وأذكر اسماعيل واليسع وذا الكفل وكل من الأخيار». أما إدريس فقد ورد ذكره في موضعين أيضاً: في الآية (٥٦) من (مريم) والتي تقول: «وأذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبياً»، والآية (٨٥) من «الأنبياء» التي تقول: «وإسماعيل وإدريس وذا الكفل كل من الصابرين». ونلاحظ أن النص القرآني يذكر اليسع وإدريس ذكراً إخبارياً عارضاً من غير أي إشارة للمنظور المنفصل لكل منها. ولقد لجأ الخيال الشعبي للمسلمين للمصادر اليهودية حتى يشبع نزوعه الفطري للاغتذاء بالتفاصيل[1].

وإن كان منظور الرسول يغلب عليه «الإبراز» ومنظور النبي يغلب عليه «الإضمار»، فإن منظور الحكيم يقع بينهما ومثاله خطاب لقمان كما توردِه (سورة لقمان). ولذا فمن الممكن أن نطلق عليه منظور «الإبراز المُقَيَّد»، إذ إنه منظور يخضع لمنظور أكبر منه وأكثر توكيداً وهو المنظور المبرز للرسول.

ويقدم لنا القرآن منظوراً فرعياً آخر هو ما يمكن أن نسميه بمنظور «الشاهد»، وهو شخص ليس برسول أو نبي أو حكيم، وإنّما معتنق لحكمة هؤلاء ومعبر عنها. ومثاله شخصية لا يعطيها القرآن اسماً، وبذا تظل مجهولة الهوية وهي شخصية «الرجل» الذي

تحكي عنه (سورة يس): «وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين. . .» (الآية ٢٠ وما بعدها). ومن الممكن أن يعطى الشاهد اسماً ولا يكون غمراً كما هو في حالة ذي القرنين الذي تحكي قصته الآيات ٨٣ ـ ٩٨ من (سورة الكهف).

وهكذا ينشىء الإسلام سلسلة نسب طويلة تمتد من لدن آدم (رمز البداية) حتى تنتهي في ذروتها عند محمد. إلاّ أن القرآن يعرض ما تم قبل رسالة محمد من خلال آلية انتقاء تم بموجبها فرز عدد محدود من المجموع الغفير للرسل والأنبياء والحكماء، واعتماداً على قاعدة يمكن وصفها بقاعدة (توليد التطابق).

(أ) آلية الانتقاء

ينقسم الأنبياء الذين يذكرهم القرآن أساساً إلى: أ) أنبياء التراث اليهودي ـ المسيحي مثل إبراهيم وموسى وعيسى، وب) أنبياء التراث العربي مثل صالح وهود. كما يذكر القرآن حكيماً مثل لقمان الذي عرفه العرب قبل الإسلام ونسجوا حوله صورة البطل من ناحية وصورة الحكيم من ناحية أخرى، واستوعبه الإسلام فيما بعد في نظامه العقدي ـ الرمزي. ولقد استوعب نظام الإسلام هذا شخصيات أخرى مثل ذي القرنين الذي يذهب البعض إلى أنه الاسكندر الأكبر[1]، وشخصية أخرى هي شخصية «العبد الصالح» الذي يقابله موسى ويعرض له معه ما يعرض من عجائب، ولقد أطلق المفسرون على هذه الشخصية اسم «الخضر».

وتذكر الآية (١٧) من (سورة الحج) بعض الأديان التي سبقت الإسلام في منطقة الشرق الأوسط: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شيء شهيد». وإذا أخذنا في اعتبارنا ذكر الإسلام لبابل ومصر القديمتين (والتي يربط القرآن أديانها بالسحر)، فإنّ ذلك سيبرز مجالاً جغرافياً محدداً مركزه منطقة الحجاز من شبه الجزيرة العربية وأطرافه اليمن والحبشة جنوباً والشام شمالاً (التي يصفها القرآن بـ«أدنى الأرض» في (سورة الروم) والعراق وفارس شرقاً ومصر غرباً. أما فيما وراء ذلك فإن الجغرافيا القرآنية تشير إلى «مغرب الشمس» و«بين السدين» حيث يقيم «يأجوج ومأجوج»، ولقد ذهب بعض المفسّرين إلى أن الإشارة هنا لأرمينيا وأذربيجان[2]، إلاّ أنه ليس في النص القرآني ما يسند هذا التفسير.

والملاحظ أن المجال الذي يبرزه القرآن جغرافياً هو المجال نفسه الذي يبرزه على مستوى انتقاء الأنبياء، إذ إننا نجد أن الأنبياء الذين يذكرهم القرآن لا يخرجون عن الإطار الجغرافي للمنطقة التي رسمنا حدودها أعلاه، وأن أغلبهم ينتمون إلى التراث اليهودي. كيف نفسّر هذا الواقع؟

لقد كان لليهود حضور كثيف ومؤثر في يثرب في عهد الرسول، وتاريخ قديم في شبه الجزيرة العربية يرجع إلى هجرات قديمة جعلت اليهودية في فترة من الفترات الدين الرسمي للدولة في جنوب شبه الجزيرة العربية. لا شكّ أنّ هذا الحضور الفعّال جعل معتقدات اليهودية وأنبيائها أموراً مألوفة بين العرب، وعنصراً ذا أهمية نسبية خاصة في ثقافة أولئك العرب الذين احتكوا باليهود احتكاكاً مباشراً.

وعندما ظهر الإسلام، دخل اليهود في مواجهة مستعرة ومتصلّبة ضد محمد انتهت باستئصالهم عسكرياً. إلّا أن التحدّي الفكري والعقدي الذي قدّمته اليهودية كان في واقع الأمر بمثابة التحدّي الأساسي الذي واجهه الإسلام. لقد واجه الإسلام مهمة مزدوجة، فهو من ناحية أكّد على عقيدة التوحيد بإزاء التعددية العربية، ومن ناحية أخرى أكّد على تلك الصلة العضوية التي تجعله امتداداً للتوحيد كما تمثله اليهودية والنصرانية والحنيفية، وعلى أنه تتويج لما جاء في هذه الأديان.

إلّا أنّ موقف الإسلام التوحيدي لم يغرِ اليهود أو النصارى بترك أديانهم واعتناق الدين الجديد مما حدا بالإسلام للتوجّه لهم ترغيباً وترهيباً. وبما أن اليهود كانوا رأس الرمح في هذه المواجهة ولمعايشتهم اليومية للرسول وللمسلمين في المدينة، فقد كان من الطبيعي أن يستأثروا بجلّ اهتمام المخاطبة القرآنية، وكان من الطبيعي أن تستفيض الإشارات لهم ولأنبيائهم. وإذا لجأنا لحساب تواتر الأسماء كمقياس على سبر الأهمية النسبية التي يسبغها النصّ القرآني على شخصية ما فإننا سنجد أن موسى يستأثر بأعلى نسبة ويليه فرعون. وبما أن فرعون الذي يذكره القرآن هو «فرعون موسى» يتضح لنا أنه شخصية تقع في واقع الأمر في دائرة ما يمكن أن نسميه بـ «المجال الموسوي»(*) الذي

(*) راجع القصة في (سورة الكهف)، الآيات ٦٠ ـ ٨٢. أي شخصية في أي قصة لها «مجال» معين تتحرك فيه، وهذا المجال يتشكل من عناصر كثيرة، في مقدمتها عنصر الشخصيات الأخرى المرتبطة بالشخصية المعنية. والمجال نفسه يمكن تقسيمه لمجال «رئيسي» ومجال «فرعي». فالمجال الرئيسي هو مجال الشخصية الرئيسية، وهكذا ففي قصة موسى تدخل كل الشخصيات الأخرى (مثل شخصية فرعون وهارون) في مجاله وتندرج فيه باعتباره الشخصية الرئيسية. كما أن هناك مجال فرعي يرتبط بالشخصيات الأخرى التي تقع في =

تتعلق به بوصفها قطباً مقابلاً وسالباً، ولذا ففرعون ليس في الواقع شخصية مستقلة بقدر ما هو عنصر هام من عناصر السيرة الموسوية كما يحكيها القرآن. إلاّ أنّ التعقيد الخاص المتصل بحبكة قصة موسى يجعل لفرعون مجالاً خاصاً به، وتنضوي في هذا «المجال الفرعوني» شخصيات مثل هامان وقارون والسحرة (نلاحظ أن عدد المرات التي يذكر فيها القرآن هامان وقارون أكثر من عدد المرات التي ترد فيها أسماء إلياس وأيوب واليسع، أما عدد المرات التي يرد فيها ذكر هارون، المتعلق «بالمجال الموسوي» فيتجاوز عدد المرات التي يذكر فيها داؤد وإلياس وأيوب ويعقوب ويونس وسليمان واليسع). ويلي موسى في الأهمية إبراهيم. و«المجال الإبراهيمي» تتعلق به شخصيات أُخرى مثل إسحاق ويعقوب وإسماعيل وآزر.

وإذا انتقلنا من دائرة التوراة إلى دائرة العهد الجديد واعتمدنا على منهج إحصاء التواتر، فإنّنا سنجد أن القرآن يهتمّ بالمسيحية اهتماماً محدوداً. وعناصر «الدائرة الإنجيلية» في القرآن هم عيسى ومريم وزكريا ويحيى (الترتيبات هنا حسب تواتر ذكرهم). وعدد المرات التي يذكر فيها عيسى في القرآن أقل من عدد المرّات التي يذكر فيها نوح ويقترب من عدد المرات التي يذكر فيها لوط ويوسف. أما عدد المرات التي تذكر فيها مريم فأقل من عدد مرات ذكر آدم أو هارون أو يعقوب أو داؤد أو سليمان. أما يحيى، فالمرات التي يرد فيها اسمه تضعه في واقع الأمر في دائرة الشخصيات الأدنى مثل هامان وقارون واليسع.

إن واقع التواتر هذا يعكس في حقيقة الأمر واقعاً تاريخياً محدداً هو واقع تاريخ الدين الإسلامي وتاريخ النصّ القرآني. وعندما نتحدث عن تاريخ النصّ القرآني فإنّنا ننطلق من قاعدة منهجية مؤداها أنّ أسلم مدخل لفهم القرآن هو دراسة ما عرف في الأدبيات الإسلامية بـ «أسباب النزول»، إذ إنّ هذا المدخل يضع النصّ القرآني في سياقه التاريخي بصورة واضحة ومحددة، ويبرز لنا إبرازاً موثقاً ذلك التداخل الحميم الذي كان قائماً بين الواقع اليومي والتاريخي للرسول وبين النصّ القرآني. ولقد بدا لنا أيضاً أنّ النصّ القرآني له سياق جغرافي بالإضافة لسياقه التاريخي، وهكذا يشير القرآن إلى بلاد أخرى وإلى أديان أخرى. إلاّ أننا نلاحظ أن النصّ القرآني لا يتناول مختلف العناصر التي

---

* مجال الشخصية الرئيسية، وهكذا ففرعون له مجاله «الفرعي» الخاصّ به الذي تتحرك فيه شخصيات مثل هامان وقارون والسحرة.

يتعرض لها بنفس الدرجة من التواتر، وهكذا فمن الممكن أن نقسم هذه العناصر لعناصر أوّلية وعناصر ثانوية، وبذا تصبح المادة التوراتية مادة أولية والمادة الإنجيلية مادة ثانوية، وتنقسم المادة التوراتية بدورها لعناصر أولية وعناصر ثانوية، وهكذا نجد أن موسى مثلاً يمثّل عنصراً أوّلياً بينها يمثل أيوب عنصراً ثانوياً.

ولقد أشرنا إلى أنّ الأهمية الخاصة التي يسبغها الإسلام على موسى تعود للمواجهة الصدامية التي نشأت بين الإسلام واليهود. وهذا يوضح لنا أن آلية الانتقاء في النصّ القرآني عكست علاقات القوة التي كانت سائدة في زمن الرسول. فالإسلام كان يتعامل مع التعددية العربية تعاملاً لا ينطوي على احتفال بها، وهو تعامل ربما عكس إلى حدّ بعيد موقف الحنيفيين قبل الإسلام والذين تمردوا على التعددية العربية وعبّروا عن رفضهم لها وتعاليهم عليها. ولقد وصلت المواجهة بين الإسلام والتعددية العربية ذروتها الصدامية عندما أنشأ الإسلام دولته وأصبح له جيشه وأهدر دم «المشركين». أما موقف الإسلام من اليهودية يختلف اختلافاً بيّناً عن موقفه من التعددية العربية. ولقد ارتبط نشوء هذه العلاقة الخاصة بين الإسلام واليهودية بوجود مجتمع يهودي له وزنه التجاري والثقافي في يثرب. وعلى الأرجح أن اختيار الرموز التوراتية المحددة وإبرازها بدرجات تتباين في تواترها (أو عدم إبرازها، إذ إن هناك شخصيات توراتية لا يرد ذكرها في القرآن بتاتاً) يعكس الوضع الثقافي ليهود المدينة واهتماماتهم الدينية.

وخلاصة ما حاولنا تبيانه هنا هو أن إبراز القرآن لبعض الشخصيات اعتمد، في الدرجة الأولى، على ارتباط هذه الشخصيات بالنظام العقدي لجماعة مؤثرة. ولا شك أن هذا التأثير ارتبط بواقع القرب أو البعد من الرسول في وشيجة علاقة تاريخية محددة. وهكذا، فيهود المدينة الذين عاصروا الرسول وتقلّبت علاقاتهم به أكثر حضوراً في النص القرآني من النصارى الذين لم يعايشوا الرسول بمثل هذه الدرجة، والنصارى، بحكم علاقة المسلمين بالنجاشي وبنصارى نجران، أكثر حضوراً من الصابئة أو المجوس.

(ب) قاعدة توليد التطابق

يقدّم لنا النصّ القرآني في استعراضه للأنبياء الذين سبقوا محمداً نظرة تتميز بخاصية يمكن وصفها بـ«الثبوتية»، ونعني بذلك أنّ النص القرآني يعرض رسالات ذات جوهر واحد ثابت، وأن هذا الجوهر يتطابق مع الجوهر الذي تمثّله رسالة الإسلام، أيّ أنّ النصّ القرآني يولّد تطابقاً بين «حاضر» ما يعبّر عنه النظام العقدي الإسلامي ويدعو

له ومجموع «الماضي» الذي تشكّله سلسلة طويلة من الرسالات السابقة لهذا النظام، وهذا هو ما عنيناه بـ «توليد التطابق». ولقد استوعبت قاعدة توليد التطابق هذه الشخصيات السابقة على الإسلام بأن استدمجتها استدماجاً تاماً وأسبغت عليها سمة «الإسلام». وهكذا نقرأ عن قول نوح لقومه: «فإن توليتم فما سألتكم من أجر، إن أجري إلاّ على الله وأمرت أن أكون من المسلمين» (يونس: ٧٢). وعندما نقارن شخصية نوح كما ترسمها لنا التوراة بشخصيته القرآنية، فإننا نلمس فارقاً واضحاً بين الشخصيتين. فنوح التوراة يغرس كرماً بعد الفيضان ويصنع خمراً ويسكر ويتكشّف في خبائه[1] وهذه عناصر لا ترد في القصة القرآنية لنوح. وعلى الأرجح أنّ ذلك يعود لعدم اتفاقها مع الصورة التي يرسمها القرآن للأنبياء. ويحكي لنا القرآن عن الجدال بين نوح وقومه فنقرأ: «قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين * قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين * ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون * وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلاّ من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون» (هود ٣٢ ـ ٣٦). وفي القصة التوراتية لا نجد أيّ جدال بين نوح وقومه. وعندما نفحص مواضيع الجدال بين نوح وقومه في القصة القرآنية، فإننا نلاحظ التطابق بينها وبين المسائل الخلافية التي كانت تثور بين الرسول والقرشيين وإصرارهم على طلب المعجزات والتأكيد المتكرر للقرآن أن سوق الهداية أو حجبها من الله.

وإذا تمعنا قصة إبراهيم في القرآن وقارنّاها بقصّته في التوراة، فإننا نلاحظ ما لاحظنا في قصة نوح. فإبراهيم في القرآن «مُسلم»: «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين» (آل عمران: ٦٧). وفي القصة القرآنية فإن إبراهيم يصل إلى التوحيد بعد مروره بمرحلة عبادة الكواكب كما تحكي الآيات ٧٦ ـ ٧٩ من (سورة الأنعام)، أما في القصة التوراتية فإن إبراهيم لا يمرّ بهذه المرحلة، وإنما يخاطبه الإله منذ البداية لينطلق من أرضه ويترك عشيرته وبيت أبيه نحو «أرض الميعاد»[2]. وفي القصة القرآنية يثور الجدل ويستعر بين إبراهيم وقومه بشأن «وثنيتهم»: «إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون * قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين * قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين * قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين * قال بل ربكم رب السموات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين» (الأنبياء: ٥٢ ـ ٥٦). إن إبراهيم يصف قومه بأنهم «مشركون»، والقصة

القرآنية لإبراهيم تركز على عبادة قومه للأصنام وتجعلها موضوعاً للسخرية والتنكيل عندما تشير لكيد إبراهيم بأصنام قومه وتكسيره لها جميعاً ما عدا كبيرهم، وعندما يسأله قومه ينكر ما فعل ويقول لهم: «بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون» (الأنبياء: ٦٣). والقصة التوراتية لا تحوي عناصر القطيعة والتوتر في علاقة إبراهيم بأبيه وقومه(*). وكما لاحظنا في القصة القرآنية لنوح، فإننا نجد في قصة إبراهيم أيضاً تماثلاً بين طبيعة المواجهة التي يدخل فيها إبراهيم وما يدعو له وبين المواجهة بين الرسول والقرشيين وما يدعو له.

والنصّ القرآني لا يعتمد في استيعاب الشخصيات داخل الإطار الإسلامي على الماضي فقط وإنما يلجأ لإجراء آخر هو إدخال عنصر ما يمكن وصفه بالحدث المستقبلي، وذلك في سياق بناء عناصر تاريخ القيامة. وخطة القرآن تقوم هنا على كشف حدث هو أصلاً حدث «مغيّب» والاستشهاد به بغية حسم قضية خلافية قائمة في «الحاضر». وهكذا نقرأ عنه الحوار التالي بين الله وعيسى: «وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله، قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ، إن كنت قلته فقد علمته، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ● ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم، وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم، فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم، وأنت على كل شيء شهيد ● إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم» (المائدة: ١١٦ ـ ١١٩). إنّ النصّ القرآني يردّ هنا في الواقع على النصارى الذين عاصروا الرسول، ونلاحظ أن القضية الخلافية محلّ التناظر لم تحسم اعتماداً على مقالة صدرت من عيسى كما ترسمه الأناجيل، وإنما من عيسى كما يرسمه النصّ القرآني بإدخال بُعد المشهد الأخروي.

وقاعدة توليد التطابق هذه لا تقتصر فقط على محتوى الرسالات التي يدعو إليها الرسل، وإنما تمتدّ أيضاً لصروف البلاء الشخصي التي تعرض لهم. ويبرز ذلك في القرآن على مستوى عام يتعلق بموقف شائع، وتمثل له بما نورده الآية (٥٢) من (سورة

(*) هناك مظهر خلاف شكلي يتعلّق باسم والد إبراهيم الذي يطلق عليه القرآن اسم (آزر) بينما أن اسمه في العهد القديم (تارح). ولقد رمى هذا الاختلاف المفسّرين المسلمين في مشكلة التوفيق بين الاسمين، فذهب بعضهم إلى أن آزر هو اسم ذم في لغة أهل إبراهيم، بينما ذهب بعضهم إلى أن والد إبراهيم كان له اسمان. واقترح بعضهم أن تارح اسم وآزر لقب، كما اقترح بعضهم ان آزر اسم لصنم. انظر تفسير الطبري، القاهرة، ١٩٥٤، ج ٧، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

الذاريات): «كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلّا قالوا ساحر أو مجنون». كما يتجلّ ذلك على مستوى خاصّ يتعلق بحدث محدّد ألمّ بالرسول، ونمثل له بما تورده الآية (٥٢) من (سورة الحج): «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلّا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان، ثم يحكم الله آياته، والله عليم حكيم»، وموضوع الآية هنا هو حدث الغرانيق، وكما هو واضح فالآية لا تجعل مثل هذا الحدث حدثاً خاصاً بالرسول فقط، وإنما تشير إلى أنه أمر عادي تعرض له رسل وأنبياء قبل محمد(*).

الإسلام واليهودية

تتميز علاقة الإسلام باليهودية بتعقيد خاصّ يرجع في واقع الأمر إلى تعقيد العلاقة التاريخية بين الرسول ويهود المدينة، وهو أمر لا بد أن تتأسس قاعدة فحصه على السياق التاريخي للتطورات السياسية المتعلقة بمجتمع المدينة. وعندما نحلّل الآيات القرآنية المتصلة بعلاقة اليهودية بالإسلام نجد أنها تعبر عن مرحلتين متميزتين:

أ) مرحلة ينزع فيها التصوّر الإسلامي لتأكيد التداخل والتوافق بينه وبين العقيدة اليهودية.

ب) مرحلة يبرز فيها التصوّر الإسلامي رفضاً واضحاً للعقيدة اليهودية ويصفها «بالانحراف» و«الكفر».

وتبني الرؤية الإسلامية في تناولها لليهودية على فكرتيْ «الميثاق» و«الكتاب» (واللذين تلتحق بهما مفاهيم أخرى مثل «الحكمة» و«العلم» و«الحكم»). وعناصر «الميثاق» تعبّر عنها الآية (١٢) من (سورة المائدة): «ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزّرتموهم وأقرضتم الله قرضاً حسناً لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضلّ سواء السبيل». ونلاحظ في هذه الآية مظهراً من مظاهر قاعدة توليد التطابق، إذ إن عناصر هذا الميثاق تتطابق في واقع الأمر مع عناصر أساسية في الإسلام. أما مفهوم «الكتاب»، فإنه مفهوم أكثر عمومية

(*) يمكن لمن شاء معرفة تفاصيل قصة الغرانيق الرجوع إلى تفسير الطبري، ج ١٧ ص ١٨٦، أو سيرة ابن هشام أو عمدة القاري، في شرح صحيح البخاري، ج ٧، ص ٩٩.

ولا يتناوله القرآن بالتخصيص الذي يتناول به مفهوم «الميثاق»، وإن كان مفهوم الكتاب كمفهوم عامّ يشمل وقائع فرعية تندرج تحته كمفهوم «أم الكتاب» (وهو مفهوم يتعلق بمنطقة ما هو غائب) وكالإشارات «للصحف الأولى» و«صحف إبراهيم» و«زبر الأولين» (وهي وقائع تتعلق بمنطقة تقع بين ما هو غائب وما هو تاريخي) وكالإشارات «للتوراة» و«الإنجيل» و«الزبور» (وهي وقائع تتعلق بمنطقة ما هو تاريخي).

وتتميّز المرحلة الأولى بقبولها لفكرة مركزية في الديانة اليهودية، وهي أن اليهود «شعب مختار»: «يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين» (البقرة: ٤٧ و١٢٢). وفي هذه المرحلة يعبر الدين الجديد عن مساواة وموازاة تامّة بينه وبين ما سبقه من بعض الأديان وخاصة اليهودية: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (المائدة: ٦٩)(*)، «قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون» (البقرة: ١٣٩). وتشير آيات هذه المرحلة إلى فئة خاصة من «أهل الكتاب» يعبِّر سلوكها عن موقف يزكّيه الإسلام ويثني عليه: «وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب» (آل عمران: ١٩٩)، «لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة، والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً» (النساء: ١٦٢)(**). وعندما يتناول القرآن الخلاف الحادّ بين اليهود والنصارى، فإنه يرجىء الحكم فيه إلى يوم القيامة: «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل

(*) يتكرر معنى هذه الآية حرفياً في الآية (٦٢) من (سورة البقرة): «ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخرة وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون». ونلاحظ ان آية (سورة البقرة) تقدّم النصارى على الصابئين وتضيف عبارة «فلهم أجرهم عند ربّهم». وعلى الأرجح ان آية (سورة البقرة) سابقة على آية (سورة المائدة).

(**) أثار التركيب النحوي لهذه الآية ولآيات أخرى جدالاً واسعاً وسط المسلمين، ويعكس الحديث التالي المنسوب لعائشة رأياً هاماً في هذا الجدال: حدثنا ابن حميد، قال حدثنا أبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أنه سأل عائشة عن قوله (والمقيمين الصلاة)، وعن قوله (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين)، وعن قوله (ان هذان لساحران)، فقالت: يابن اختي هذا عمل الكتّاب، أخطئوا في الكتاب، وذكر أن ذلك في قراءة ابن مسعود (والمقيمون الصلاة). انظر تفسير الطبري، ج ٦، ص ٢٥.

قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون» (البقرة: ١١٣).

وتؤكد رؤية هذه المرحلة أن اليهود المعاصرين للرسول أمّة قائمة بذاتها ولن يحاسبوا على ما اقترف أسلافهم: «تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون» (البقرة: ١٤١). ودعوة الإسلام في هذه المرحلة تطلب من «أهل الكتاب» الإيمان بالقرآن بالإضافة لإيمانهم بالتوراة والإنجيل: «قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفرا فلا تأس على القوم الكافرين» (المائدة: ٦٨). وبإزاء اعتراف الدين الجديد باليهودية والمسيحية، فمن الطبيعي أن يطالب القرآن أهل الكتاب بالاعتراف بالإسلام من غير أن يعني ذلك بالضرورة تغيير أي من أهل الكتاب لملّته: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» (آل عمران: ٦٤)، «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلاهنا وإلاهكم واحد ونحن له مسلمون» (العنكبوت: ٤٦).

ب) وفي المرحلة الثانية، يتجه الإسلام نحو موقف قائم على المواجهة. ويتناول القرآن في هذه المرحلة الموقف العقدي لليهود من الدين الجديد، كما يتناول صفات اليهود ثم يتطرق لمصيرهم. وهذه المرحلة يمكن تقسيمها إلى مرحلتين فرعيتين، مرحلة فرعية أولى اتّجه فيها القرآن للتمييز بين فريق «صالح» من اليهود وإن كان قليل العدد، وفريق «فاسق» يشكّل سواد اليهود، ومرحلة فرعية ثالية لا يقع فيها هنا التمييز بوضوح.

ويتّهم القرآن في هذه المرحلة اليهود «بالتحريف»: «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون» (البقرة: ٧٥). وتتداخل الرؤية القرآنية في المرحلة الفرعية الأولى للمرحلة الثانية مع طرف من المرحلة الأولى فنقرأ الآتي عند بني إسرائيل: «فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحبّ المحسنين» (المائدة: ١٣). فرغم إدانة اليهود ولعنهم نجد أنّ القرآن يفسح مجالاً للعفو والصفح. وهنا موقف نسخته فيما بعد الآية (٢٩) من (سورة التوبة) التي تقرّر: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر

ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[١].

وفيما يتصل بالعقيدة ثارت مسألة خلافية حادة مدارها الآية (٣٠) من (سورة التوبة) التي تقول: «وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون». وفي معرض تفسيره لهذه الآية يورد الطبري رأياً يذهب إلى أنّ قول اليهود في عزير هو قول رجل واحد، كما يورد رأياً آخر إلى أنه قول جماعة من اليهود. وهذه المسألة محاطة بالخلاف إلى يومنا هذا. ولم يجد العلماء المعاصرون الذين توفروا على دراسة اليهودية ما يشير في مصادرها ومعتقداتها إلى عزير وألوهيته، خاصة أنّ اليهودية تؤكد فكرة التوحيد تأكيداً صارماً لا تخالطه فكرة البنوة[٢]. وقد حفز هذا الخلاف المفسرين المسلمين للإتيان بقصص لا نعلم مصدرها بالضبط وذلك بغرض توضيح أمر عزير. وهكذا نقرأ في تفسير الطبري الآتي:

«حدثني محمد بن سعد، قال: حدثني أبي، قال: حدثني عمي، قال: حدثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس، قوله (وقالت اليهود عزير ابن الله) وإنما قالوا هو ابن الله من أجل أن عزيراً كان في أهل الكتاب، وكانت التوراة عندهم يعملون بها ما شاء الله أن يعملوا، ثم أضاعوها، وعملوا بغير الحق، وكان التابوت فيهم، فلما رأى الله أنهم قد أضاعوا التوراة، وعملوا الأهواء، رفع الله عنهم التابوت، وأنساهم التوراة ونسخها من صدورهم، وأرسل الله عليهم مرضاً، فاستطلقت بطونهم حتى جعل الرجل يمشي كبده، حتى نسوا التوراة، ونسخت من صدورهم، وفيهم عزير، فمكثوا ما شاء الله أن يمكثوا، بعدما نسخت التوراة من صدورهم، وكان عزير قبل من علمائهم فدعا عزير الله، وابتهل إليه أن يرد إليه الذي نسخ من صدره من التوراة، فبينما هو يصلّي مبتهلاً إلى الله، نزل نور من الله فدخل جوفه، فعاد إليه الذي كان ذهب من جوفه من التوراة، فأذن في قومه، فقال: يا قوم قد آتاني الله التوراة، وردّها إليّ، فعلق يعلمهم، فمكثوا ما شاء الله وهو يعلمهم، ثم إن التابوت نزل بعد ذلك وبعد ذهابه منهم، فلما رأوا التابوت عرضوا ما كان فيه على الذي كان عزير يعلمهم فوجدوه مثله، فقالوا: والله ما أوتي عزير هذا إلا أنه ابن الله»[١].

ويعمد القرآن في معرض الخلاف مع اليهود في هذه المرحلة إلى تحدّيهم بالاحتكام

للتوراة: «كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين» (آل عمران: ٩٣). ورغم الإدانة الواضحة لليهود فإن التوراة تظل في موازاة القرآن: «وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين» (المائدة: ٤٣). ويؤسس القرآن حجته في مطالبة اليهود بقبوله اعتماداً على هذه الموازاة: «ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين» (البقرة: ٨٩). وكما نرى فإن المنطق القرآني في هذه الآية يرتب على الموازاة بين التوراة والقرآن موازاة أخرى بين اليهود والعرب الرافضين للإسلام تدخلهم كافة في نهاية الأمر في دائرة «الكفر».

ويعكس القرآن في هذه المرحلة ذلك العداء الشديد الذي نشب بين المسلمين واليهود. وهكذا نقرأ: «لتجدن أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا» (المائدة: ٨٢). ونلاحظ أن الآية تقدم اليهود على القرشيين هنا مما يوحي بدرجة أكبر من المناوأة والإدانة. ويتطرق القرآن لمظهر من مظاهر هذه العداوة يتعلق بممارسات المسلمين: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين * وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون» (المائدة: ٥٧ ـ ٥٨). ويبدو أن الحملة اليهودية ضد الدين الجديد لاقت بعض التوفيق في التشكيك فيه وكسب بعض أتباعه، وهو واقع تعكسه بوضوح الآية (٥٤) من (سورة المائدة) «يا أيها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم».

ومما يميّز التصور القرآني في هذه المرحلة رفضه لبعض الإيمانيات المترتبة على فكرة «الشعب المختار». وتعكس الآية التالية نموذجاً على ذلك: «ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات وغرّهم في دينهم ما كانوا يفترون» (آل عمران: ٢٤). وعندما نقرأ تفسير الطبري لهذه الآية فإننا نلاحظ أن لغته تكتسب صرامة خاصة تعكس توتّر هذا الصراع:

«يعني جل ثناؤه بقوله (بأنهم قالوا) بأن هؤلاء الذين دعوا إلى كتاب الله ليحكم بينهم بالحقّ فيما نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما أبوا الإجابة في حكم التوراة، وما فيها من الحق، من أجل قولهم: (لن تمسّنا النار إلّا أياماً معدودات) وهم

أربعون يوماً، وهي الأيام التي عبدوا فيها العجل، ثم يخرجنا منها ربنا، اغترارا منهم بما كانوا يفترون، يعني بما كانوا يختلقون من الأكاذيب والأباطيل، في ادعائهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، وأن الله قد وعد أباهم يعقوب ألا يدخل أحداً من ولده النار الا تحلة القسم، فأكذبهم الله على ذلك كله من أقوالهم وأخبر نبيّه محمداً صلى الله عليه وسلم أنهم هم أهل النار، هم فيها خالدون، دون المؤمنين بالله ورسوله، وما جاءوا به من عنده»[٩].

وبما أنّ القرآن يضع التوراة في موازاته وبما أنّ اليهود لم يقبلوا القرآن فقد كان من الطبيعي أن يعبّر القرآن عن هذا الموقف تأسيساً على منطقه، وهكذا نقرأ: «ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون • واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت . . .» (البقرة: ١٠١ ـ ١٠٢). وبذا فان المعرفة التي ينازع اليهود بها الرسول تصبح معرفة «إبليسية زائفة» وليست بمعرفة «إلهية صحيحة». واتباع هذه المعرفة «الإبليسية الزائفة» لا يصدر بوصفه تشبثاً «بوعي زائف» راح اليهود ضحيته، بقدر ما هو «وعي معاكس»، وهو بهذه الصيغة قد صدر في حالة فريق منهم عن رغبة متعمدة وقصد بيّن بغية «كتمان الحق»: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإنّ فريقاً منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون» (البقرة: ١٤٦).

ولا تقتصر مواضيع القرآن في هذه الفترة على المسائل المتعلقة بالدين الجديد فقط، وإنما تمتد لتتناول أيضاً موقف اليهود من النصارى، وهكذا نقرأ: «إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إليّ مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فأما الذين كفروا فأعذبهم عذاباً شديداً في الدنيا والأخرة وما لهم من ناصرين» (آل عمران: ٥٥ ـ ٥٦).

ويتناول القرآن أيضاً مواضيع تتعلق بصفات اليهود، فيصفهم بالحرص على الحياة وبأنهم أكثر حرصاً عليها من معتنقي التعددية من العرب (الآية ٩٦ من سورة البقرة) ويصفهم بالنفاق (الآية ١٩ من سورة آل عمران): ويصفهم بأنهم «كفّار» وقتلة أنبياء» (الآية ٢١ من سورة آل عمران).

ما هي الصورة التي يرسمها القرآن في هذه المرحلة لمصير اليهود؟ يقرر القرآن أنّ اليهود قد ضربت عليهم الذلّة والمسكنة، وهو أمر يرتبط في المنطق القرآني لهذه المرحلة

ارتباطاً وثيقاً بما اقترف أسلاف هؤلاء اليهود: «ضربت عليهم الذلّة والمسكنة اين ما ثقفوا إلّا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حقّ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» (آل عمران: ١١٢). ونتيجة لعدم قبول اليهود للإسلام، فإنّ القرآن ينذرهم إنذاراً شديداً من احتمال «طمسهم»: «يا أيّها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردّها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً» (النساء: ٤٧). ويقدم القرآن صورة تفصيلية للمصير النهائي لليهود المتمسكين بيهوديتهم: «إنّ الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب إنّ الله كان عزيزاً حكيماً» (النساء: ٥٦).

الإبراهيمية وعالمية الإسلام

واجه الدين الجديد مسألتين في غاية الأهمية وهما مسألة جذوره التاريخية من ناحية ومسألة طبيعته من ناحية أخرى. وفي الحالتين فإن الإسلام مرّ بمرحلة أوّلية ثم بمرحلة تالية عبّرت عن صياغة نهائية للموقف الإسلامي.

ففيما يتّصل بمسألة جذور الإسلام، فإنّ الدين الجديد قد عبّر عن موقفه في مرحلته الأوّلية باعتباره امتداداً لما سبقه من سلسلة أنبياء محدّدة هي سلسلة الأنبياء العبريين والساميين. ولقد نظر الدين الجديد لنفسه في هذه المرحلة كرسالة موازية للرسالات التي سبقته. وتتّسم هذه المرحلة الأوّلية بالتركيز الواضح على شخصية موسى. وقد أعقبت هذه المرحلة مرحلة تالية وهي مرحلة التركيز على إبراهيم وإبراز الإسلام بوصفه دعوة ذات أصول إبراهيمية والتأكيد على ملّة مستقلة عن اليهودية هي «ملّة إبراهيم»: «قل صدق الله فاتبعوا ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» (آل عمران: ٩٥). ويقيم القرآن في هذه المرحلة خطّاً فاصلاً بين اليهود والنصارى من جهة وبين إبراهيم من جهة أخرى: «يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلّا من بعده أفلا تعقلون» (آل عمران: ٦٥). ثم يمضي القرآن ليؤكّد على ضوء ذلك أنّ أولى الناس بإبراهيم هم أصحاب الدين الجديد: «إنّ أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين» (آل عمران: ٦٨). ولا يصوّر القرآن العلاقة بين ملّة إبراهيم والإسلام من زاوية تأكيد الإسلام على أصله الإبراهيمي فقط، وإنّما أيضاً من زاوية تنبّؤ إبراهيم بمجيء الإسلام: «وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا

تقبل منا إنّك أنت السميع العليم * ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنّك أنت التواب الرحيم * ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم» (البقرة: ١٢٧ ـ ١٢٩).

والتركيز على إبراهيم في مقابلة موسى في مرحلة تالية تعبّر عنه قصة موسى والرجل الصالح تعبيراً درامياً يتميز بقدر كبير من التفصيل، وهي القصة التي يرويها القرآن في الآيات ٦٠ ـ ٨٠ من (سورة الكهف). ونقرأ في مادة الحديث أحاديث بشأن هذه القصة تشكل خلفية للمادة القرآنية وتعليقاً عليها، مثل الحديث التالي:

قال إني سمعت النبي صلى الله عليه وسلّم ـ . . . يقول بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل إذ جاءه رجل فقال: أتعلم أحداً أعلم منك؟ قال موسى: لا. فأوحى الله عز وجل إلى موسى: بل عبدنا خضر. . .[١٠].

أما بصدد المسألة الثانية المتعلّقة بطبيعة الدين الجديد، فإننا نلاحظ مرحلة أوّلية يؤكد فيها الإسلام على تعددية في العقائد تضع الإسلام في موازاة اليهودية والمسيحية والصابئية كما أشرنا. ويرتبط هذا بمفهوم «العقيدة»، بمعنى أنّ محور تعريف الأمة هو العقيدة، وإن كان ذلك لا يلغي بالطبع عناصر أخرى مثل عنصر اللغة مثلاً.

ويقرّر القرآن أنّ البشر بدأوا في الأصل أمّة واحدة: «وما كان الناس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون» (يونس: ١٩). ويؤكد القرآن أن هذا التعدّد في الملل هو في واقع الأمر عنصر من عناصر الإلهية: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» (المائدة: ٤٨). ومن الطبيعي أن يتمسك في إطار هذا الواقع التعددي كل صاحب عقيدة بعقيدته ويرى فيها الحقّ: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم كذلك زيّنا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون» (الأنعام: ١٠٨). ويقرر القرآن تعدّد الأمم واستقلالها من خلال عرضه لبعض صور القيامة، وهكذا نقرأ: «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً» (النساء: ٤١). ويشير القرآن إلى التنافس الذي كان قائماً بين العرب واليهود والنصارى، ويعبّر عن هذا التنافس في مستوى من مستوياته بمنطق

الهداية الدينية: «واقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلاّ نفوراً» (فاطر: ٤٢). ومن الطبيعي في ظلّ هذا التعدّد أن تكون لكلّ أمّة خصائصها التي تميزها عن باقي الأمم: «ولكلّ أمة جعلنا منسكاً ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلاهكم إلـه واحد فله أسلموا وبشّر المخبتين» (الحج: ٣٤).

ويؤكد القرآن في هذه المرحلة على أن رسالة محمد امتداد لرسالة من سبقه من الرسل، وعلى أنها تقوم في موازاة عقائد أخرى موجودة. ولا يقدم القرآن موقفاً نهائياً بشأن مصير من يؤمنون بالإسلام أو من لا يؤمنون به: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع إلاّ ما يوحى إليّ وما أنا إلا نذير مبين» (الأحقاف: ٩). وتتميز هذه المرحلة أيضاً بالطبيعة العربية للرسالة وبالإشارة الصريحة إلى أن المقصود بها هم أهل مكة ومن حولها من العرب: «وكذلك أوحينا اليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه، فريق في الجنة وفريق في السعير» (الشورى: ٧). ويؤكّد القرآن في هذه المرحلة تأكيداً صريحاً على هذه السمة العربية: «وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من الله من وليّ من واق» (الرعد: ٣٧). ويستعمل القرآن لفظ «الأميين» للعرب وبذا يصبح محمد مبعوثاً للعرب: «هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» (الجمعة: ٢). والطبيعة العربية للرسالة في هذه المرحلة تعبر عنها آيات عديدة تعبيراً في غاية الجلاء. فالآية ١٠٣ من (سورة آل عمران:) تقول: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون». وتستدمج الرسالة العربية رسالة أخرى يمكن وصفها «بالرسالة الأخلاقية» أو «رسالة الاصطفاء» وتعبر عنها الآية (١٠٤) من السورة نفسها: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون». والآية هنا تضع القاعدة لمفهوم إسلامي مواز لمفهوم «الشعب المختار»، وهو ما تعبّر عنه الآية (١١٠) من نفس السورة تعبيراً صريحاً: «كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون».

وأعقب هذه المرحلة مرحلة ثالثة نلحظ بذورها في الانقسام الحادّ والعداء الصريح

بين الدين الجديد والكتابيين. هذا الوضع أدّى كما أشرنا إلى تأكيد الأصل الإبراهيمي للإسلام، كما أدى، على المستوى العملي إلى تغيير القبلة من بيت المقدس لمكة. إلاّ أنه أدّى إلى تطور آخر هام وهو انتقال الإسلام من مرحلة «الرسالة العربية» حيث الدين الجديد عقيدة موازية لعقائد الأمم الأخرى، لمرحلة «الرسالة العالمية» حيث الإسلام عقيدة ناسخة لباقي العقائد، موجهة لكل الأمم، ونهائية، يبشر بها رسول هو خاتم الأنبياء والمرسلين: «ان الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب» (آل عمران: ١٩). وهكذا يتداخل مفهوم «العالمية» بمفهوم «نسخ» باقي الأديان و«إلغائها» تداخلاً واضحاً وحاسماً: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (آل عمران: ٨٥).

ومرحلة «العالمية الناسخة» هذه تعكس التعبير النهائي للإسلام عن نفسه وتشكل الأساس العقدي لظاهرة هامة جداً في تاريخ الإسلام وهي ظاهرة «الجهاد»، الذي يقول عنه الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقّها وحسابهم على الله»(١). وتقدّم لنا مادة الحديث صيغة أخرى لهذا الحديث هي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله فمن قال لا إله إلاّ الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله»(٢). ونلاحظ الفرق الواضح بين شروط الحديثين والتخفيض الملموس في الصيغة الثانية. وربما يوحي هذا أن الحديث الثاني قد جاء بعد الحديث الأوّل ليعكس قدراً أكبر من المرونة في مواجهة تعقيدات الواقع العملي، ولكن على الأرجح أن الحديث الأوّل هو المتأخر إذ إنه يعكس رؤية المرحلة المتأخرة، مرحلة العالمية الناسخة، وشروطها(*).

(*) واجه مفهوم الجهاد الإسلامي وفعله واقعاً معقّداً بإزاء الأمم التي هزمها العرب المسلمون. فمجرد الهزيمة العسكرية لم يكن شرطاً كافياً لتتخلى هذه الأمم عن معتقداتها الدينية وإرثها الحضاري وتقبل على الدين الجديد وإرثه الحضاري. وهكذا عكست الممارسة العملية للمسلمين عقيدة المرحلة الأولى حيث يتساوى الإسلام مع باقي العقائد، ولم تفرض الدولة الإسلامية الإسلام على رعاياها، وإنما فرضت عليهم الجزية فقط (وهو أمر مفهوم) إذ إنّ هذا هو الحدّ الأدنى الذي يحفظ للدولة تماسكها. وحتى في حالة الجزية أثبت بعض الحكام المسلمين مرونتهم العملية بشأنها عندما واجهتهم صعوبة فرضها كما حدث لعمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب (انظر البلاذري، فتوح البلدان، بيروت: ١٩٧٤، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠). ولقد انعكست هذه المرونة العملية على مواقف المدارس الفقهية عندما برزت. فبينما رأى الشافعي وأحمد ان =

هوية جديدة:

نزع الإسلام كجزء من منطق المرحلة الثانية إلى تأكيد تميّزه على اليهودية والمسيحية أو تأكيد هوية جديدة مستقلّة. ولقد ارتكز ذلك على إجراء نظري ـ عقدي من ناحية وإجراء عملي من ناحية أخرى.

على مستوى الإجراء النظري أكّد الإسلام على الفضل الخاص الذي أُسبغ على المسلمين وهو أمر يضعهم في موقف متميّز بإزاء أصحاب الديانات الأخرى وخاصة اليهودية والمسيحية. ويعبر الحديث التالي عن هذا الموقف بوضوح:

«... عن سالم بن عبدالله عن أبيه أنه أخبره أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس. أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا فاعطوا قيراطاً قيراطاً. ثم أوتي اهل الإنجيل الإنجيل فعملوا على صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً. ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين. فقال أهل الكتابين: أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطينا قيراطاً قيراطاً ونحن كنا أكثر عملاً. قال قال الله عز وجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا: لا. قال: فهو فضلي أوتيه من أشاء»(*).

وأدّى هذا التطور إلى تطور آخر يتصل بصورة رسول الإسلام بإزاء باقي الرسل الذين سبقوه، إذ أصبح محمد صاحب مكانة خاصة تميزه عن باقي الرسل. فرسول الإسلام يتسنّم أعلى وأشرف مرتبة بين المرسلين وهو «خاتم الأنبياء والمرسلين». وتعكس بعض الأحاديث تميز رسول الإسلام عبر تناولها لتفاصيل محددة:

«... حدثنا جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى عليه وسلم: أعطيت

---

* الجزية لا تؤخذ إلّا من أهل الكتاب، ذهب أبو حنيفة ومالك إلى جواز أخذها من الجميع سواء كانوا كتابيين أو مجوسيين. ولقد روى الشافعي وعبد الرازق عن علي بن أبي طالب رواية تذهب إلى أنّ المجوس هم أصلاً أهل كتاب: «كان المجوس أهل كتاب يقرأونه ويدرسونه فشرب أميرهم الخمر فوقع على أخته فلما أصبح دعا أهل الطمع فأعطاهم، وقال إنّ آدم عليه الصلاة والسلام كان ينكح أولاد بناته، فأطاعوه فقتل من خالفه فأسرى على كتابهم وعلى ما في قلوبهم فلم يبق عندهم شيء» (عمدة القارى، ج ١٥، ص ١٨٠). وهي رواية لا يحتاج الباحث إلى كبير عناء لإدراك أنه يغلب عليها طابع الوضع وتفتقد الأساس التاريخي، إلّا أنها تعكس رغبة الشافعي في إيجاد مبرّر ديني لتوسيع مفهوم الكتابيين.

خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي. نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً وايما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة»[14].

والأحاديث التي تجعل موضوعها تلك التفاصيل المحددة التي تميّز الرسول عمن سبقه تتباين، فيحصر بعضها خصال التميز هذه في ثلاث، ويتحدث بعضها عن أربع أو ست خصال. وذهب بعض العلماء إلى أنها اثنتي عشرة خصلة. أما أبو سعيد النيسابوري فقد برّ غيره من العلماء وأمعن في تعداد هذه الخصال إلى أن بلغت ستين خصلة.

ويمتدّ تميّز الإسلام هذا، حسب الطرح الإسلامي، إلى المستوى العقدي، ويتأكد عبر مسائل سنأخذ منها مسألتين على سبيل التمثيل. أما المثال الأوّل فيتأكد بالمساءلة بعد الموت. فقد أخرج مسلم الحديث القائل: «إنّ هذه الأمّة تبتلي في قبورها»، ولقد علّق الحكيم الترمذي على هذا بقوله إن مساءلة القبر ليست عامة، وإنما تختص بها أمة المسلمين: «وقد كانت الأمم قبل هذه الأمة تأتيهم الرسل، فإن أطاعوا فذاك وإن أبوا اعتزلوهم وعوجلوا بالعذاب. فلما أرسل الله محمداً ﷺ رحمة للعالمين أمسك عنهم العذاب وقبل الإسلام ممن أظهره سواء أسرّ الكفر أو لا. فلما ماتوا قيّض الله لهم فتّانَ القبر ليُستخرج سرّهم بالسؤال وليميّز الله الخبيث من الطيب...»[15]. أما المثال الثاني فيتعلق بمصير أطفال غير المسلمين (أي من يموتون وهم أطفال)، وهي قضية خلافية. فقد رأى بعض العلماء أن الأمر متروك للمشيئة الإلهية، بينما رأى آخرون أنهم تابعين لآبائهم فيذهب أولاد المسلمين للجنة، بينما يذهب أولاد غير المسلمين للنار، وهم يعتمدون في ذلك على الحديث القائل: «عن عائشة قالت سألت خديجة النبي ﷺ عن أولاد المشركين فقال: هم مع آبائهم. ثم سألته عن ذلك فقال الله اعلم. بما كانوا عاملين. ثم سألته بعدما استحكم الإسلام فنزلت «ولا تزر وازرة وزر أخرى»، فقال: هم على الفطرة أو قال في الجنة»[16]. وكما ترى فإن الحديث لا يسند وجهة نظر هذا الفريق بشكل نهائي، إذ إنه يحوي وجهة النظر النقيضة أيضاً. ولقد ذهب فريق ثالث إلى أنهم في برزخ بين الجنة والنار، لأنهم لم يعملوا من الحسنات ما يدخلهم الجنة ولم يقترفوا من السيئات ما يدخلهم النار. وهناك فئة رابعة قالت بأنهم سيصبحون خدماً لأهل الجنة، بينما رأت فئة خامسة أنهم سيتعرضون لامتحان في الآخرة يتحدد على ضوئه إدخالهم الجنة أو النار، ويتلخص هذا الامتحان في أنّ الله يعرض عليهم ناراً فمن دخلها

كانت عليه برداً وسلاماً، أما من رفض دخولها فيعذب (وهذا شبيه بامتحان المجنون ومن مات في الفترة)[٢٢].

هذا فيما يتصل ببعض مظاهر الإجراء النظري ـ العقدي، أما على مستوى الإجراء العملي فتجليات الأمر ترتبط بمخالفة اليهود والنصارى مخالفة متعمدة إعلاناً عن تميّز أمة المسلمين. ولتوضيح ذلك سنأخذ أربعة أمثلة يتعلق كل واحد منها بمستوى معين:

١) المخالفة على مستوى الفعل الشخصي للرسول:

«. . . عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يسدل شعره، وكان المشركون يفرقون رؤوسهم فكان أهل الكتاب يسدلون رؤوسهم وكان الرسول ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب، فيما لم يؤمر فيه بشيء، ثم فرق رسول الله ﷺ رأسه»[٢٣].

٢) المخالفة على مستوى المظهر الشخصي للفرد المسلم:

«. . . قال أبو سلمة بن عبد الرحمن إن أبا هريرة رضي الله عنه قال إن رسول الله ﷺ قال: إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم»[٢٤].

٣) المخالفة على مستوى الشعيرة الدينية الفردية:

ونمثّل لذلك بالاختصار، أيّ وضع اليد على الخاصرة والذي نشأت كراهية ضده لأن اليهود تفعله، كما يروي حديث منسوب لعائشة[٢٥].

٤) المخالفة على مستوى الشعيرة الدينية الاجتماعية:

ونمثل له بتأسيس الأذان. فعند تدارس الأمر ذكر المسلمون النار والناقوس إلاّ أنهما استبعدا بغرض مخالفة اليهود والنصارى وعندها أمر الرسول بلالا بأن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة[٢٦].

والموقف العام الذي يعبر عنه الإسلام في هذه المرحلة يلخصه الحديث البليغ:

«. . . عن أبي سعيد رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه. قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى. قال: فمن»[٢٧].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الموقف من اليهود في الإسلام ليس بموقف سكوني يعبر

عن نفسه فحسب عبر تأكيد التمايز والاختلاف والمعارضة، وإنما هو أيضاً موقف حركي تعبّر عنه نظرية الإسلام للتاريخ، ليس فقط إبان فترة الرسول وإنما أيضاً في المستقبل، وهو مستقبل تعرضه الرؤية الإسلامية بوصفه مستقبلاً حافلاً بالتناقض والصراع:

«... عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: تقاتلكم اليهود فتسلطون عليهم ثم يقول الحجر يا مسلم هذا يهودي ورائي فاقتله»(٣).

مؤسسة النبوّة في الإسلام

عندما نتحدث عن النبوّة كمؤسسة فإننا نشير إلى واقع التداخل الذي ينشأ بين النبوّة كتجربة فردية لها شروطها النفسية ولغتها الخاصة ورموزها المتفرّدة، وبين النبوّة كوظيفة اجتماعية سياسية تخرج من دائرة التعبير الديني الفردي الخاص، لتدخل دائرة التعبير الديني كفعل منظم ذي طقوس وشعائر وآليات محددة توجّه السلوك الفردي والاجتماعي وتضبطه.

ولقد نشأ في الإسلام، كما في حالة باقي الأديان الكبرى، تراث عريض حول شخصية الرسول اختلطت فيه العناصر التاريخية بعناصر غير تاريخية. ولقد واجه «تأسيس» شخصية الرسول، حسب المنظور الإسلامي، مشكلتين عقديتين كان لا بدّ من حسمهما. المشكلة الأولى تتعلق بنقطة البداية التي ينطلق منها التأسيس: هل هو لحظة ولادة الرسول أم لحظة بدء إعلان الرسالة؟ أما المشكلة الثانية فتتعلق بطبيعة شخصية الرسول في الفترة الممتدة من البعثة حتى موته: هل له شخصيتان، شخصية وهو تحت تأثير تلك الحالة الخاصة التي تسمى بحالة الوحي، والتي يسمع المؤمنون بعدها قرآناً، وشخصية أُخرى هي شخصية رجل بشري يأكل الطعام ويمشي في الأسواق؟ أم هل للرسول شخصية خاصّة تجعل كلّ ما يقوله ويفعله صادراً عن الوحي؟

إنّ الإجابات المحتملة على المشكلتين غالباً ما تنحصر في أربع، وهي:

١) الرسول فرد منتخب تعدّه العناية الإلَهية إعداداً خاصاً منذ لحظة ميلاده.

٢) الرسول فرد يقوم بإعداد نفسه ليستأهل التلقي الإلَهي وبذا فإنّ رسالته تبدأ منذ تلك اللحظة التي يتلقى فيها الوحي.

٣) الرسول موحى إليه في كلّ ما يقول ويفعل.

٤) الرسول غير موحى إليه إلّا في تلك اللحظات التي يلّم به فيها الوحي.

وبإمعان النظر في المواقف أعلاه يمكننا تقسيمها إلى قسمين: فالموقفان (١) و(٣) يعبّران عما يمكن وصفه «بالتقديس الكامل» للرسول، بينما يعبّر الموقفان (٢) و(٤) عما يمكن وصفه «بتقديس جزئي». وعندما نتأمّل تاريخ موقف المسلمين من رسول الإسلام فإننا نجد أنّ عصر الرسول وعصر صدر الإسلام حفل بنماذج كثيرة لموقف «التقديس الجزئي»، وأن المسلمين نزعوا فيما بعد وكلما تقادم العهد بينهم وبين عهد الرسول للتعبير عن موقف «التقديس الكامل».

ولأنّ عرض هذه المواقف يطول ويتسع ولا يسمح به مجال هذه المعالجة فإننا سنركز على الصورة التي يرسمها ابن إسحاق للرسول في روايته للسيرة فيما يتصل بـ (١) و(٢).

من الواضح أن ابن إسحاق كان مشغولاً بأمر البداية في روايته للسيرة، ولهذا فإنّ رواياته عن البداية استدعت تلك العناصر اللاتاريخية التي تتصل بما قبل اللحظة التاريخية المحددة التي ولد فيها محمد. إلّا أنّ ابن إسحاق ينزع أحياناً للاحتياط في رواية ما يتصل بهذه الفترة وتعبر لغته عن تحرز واضح. وهكذا يحكي ابن إسحاق ما يروى عن رقية بنت نوفل، أخت ورقة بن نوفل، التي عرضت نفسها على عبدالله بن عبد المطلب قبل أن يقع على آمنة بنت وهب لتحمل بالرسول:

«... ثم خرج من عندها [أي من عند آمنة بنت وهب]، فأتى المرأة التي عرضت عليه ما عرضت، فقال: مالك لا تعرضين عليّ اليوم ما كنت عرضت عليّ بالأمس؟ قالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة، وقد كانت تسمع من أخيها ورقة بن نوفل - وكان تنصر واتبع الكتب - أنه كائن في الأمة نبي»[٢٤].

ويروي ابن إسحاق، بلغة حَذِرة، الآتي:

«ويزعمون - فيما يتحدّث الناس، والله أعلم - أنّ آمنة بنت وهب أم رسول الله ﷺ كانت تحدّث أنها أتيت - حين حملت برسول الله ﷺ - فقيل لها: إنك حملت بسيّد هذه الأمة، فإذا وقع إلى الأرض فقولي: أعيذه بالواحد، من شر كلّ حاسد، ثم سمّيه محمداً. ورأت حين حملت به أن خرج منها نور رأت به قصور بصرى من أرض الشام»[٢٥].

إلّا أنّ لغة ابن إسحاق يفارقها تحرزها هذا عندما يروي القصة التالية:

«وحدثني صالح بن عبد الرحمن بن عوف، عن يحيى بن عبدالله بن عبد الرحمن ابن سعد بن زرارة الانصاري، قال: حدثني من شئت من رجال قومي، عن حسان بن ثابت، قال: والله، إني لغلام يفعة ابن سبع سنين أو ثمان، أعقل كلّ ما سمعت، إذ سمعت يهودياً يصرخ بأعلى صوته على اطمه يثرب: يا معشر يهود! حتى إذا اجتمعوا إليه قالوا له: ويلك مالك؟ قال: طلع الليلة نجم أحمد الذي ولد به»[illegible].

وعلى الأرجح أن قناعة ابن إسحاق كانت أميل إلى أنّ النقطة الأصلية لبدء الرسالة هي ميلاد محمد. ولذا فإنّ ابن إسحاق يروي القصص المتصلة بمرحلة طفولة الرسول وصباه الباكر بروح تشي بالقبول وبتفاصيل تحيط بهالة «البشارة» وسمة «الانتظار»، وتجعل الرسول في فترة ما قبل الرسالة مشروعاً دائماً للرسالة وحاملاً من الإشارات ما يشير لشأنه.

وأبرز هذه الروايات رواية شق الصدر التي تروى على لسان حليمة السعدية «. . . فو الله انه ـ بعد مقدمنا بأشهر، مع أخيه لفي بهم لنا خلف بيوتنا إذ اتانا أخوه يشتد، فقال لي ولأبيه: ذاك أخي القرشي قد أخذه رجلان عليهما ثياب بيض فصحباه فشقا بطنه، فهما يسوطانه. . »[illegible].

ولا تقتصر السيرة الإسحاقية على ذلك، وإنما تروي قدراً كبيراً من التفاصيل التي تؤكّد على أن العصر السابق على الرسول كان عصر «انتظار» لبعثه. وهكذا يروي لنا ابن إسحاق أنّ عيسى قد ذكر مجيء محمد للحواريين وأشار إليه بالاسم السرياني «المنحمنا». وابن إسحاق لا يبسط لنا مصادره بشأن هذا الخبر، وإنما يبدأ روايته بقوله: «وقد كان، فيما بلغني، عما كان وضع عيسى ابن مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل. . . إلخ»[illegible].

وتقدّم لنا السيرة الإسحاقية نسيجاً متشابكاً يعبر عن إجماع عالمي على رسالة محمد، ومن مصادر يستقل بعضها عن بعض. وهكذا يروي لنا نبأ ذلك الراهب النصراني المنقطع في صومعة في الصحراء والذي يدعى بحيرى وكيف أنه سأل محمداً الصبي عن أشياء من حاله وأنه نظر إلى ظهره فرأى خاتم النبوّة بين كتفيه[illegible]. ويروي ابن إسحاق هذه القصة بتحرز. الا أنه لا يلبث أن يحكي، وبلغة وصفية بحتة وحيادية، حادثة أخرى مركزها راهب نصراني لا يذكر اسمه وكيف أنه عندما رأى الرسول أخبر ميسرة، غلام خديجة بنت خويلد، بأنه نبي لأنه نزل تحت شجرة ما نزل تحتها قط إلّا نبي[illegible].

وتنقل خديجة ما قاله ميسرة لابن عمها ورقة بن نوفل فيقول لها: لئن كان هذا حقاً يا خديجة أن محمداً لنبي هذه الأمة، وقد عرفت أنه كائن لهذه الأمة نبي ينتظر، هذا زمانه...»[٣٠]. ويروي ابن إسحاق خبراً طويلاً عن سلمان الفارسي، وعن بحثه الدؤوب عن الدين الحق وكيف أنه التقى بقسّ من عمورية أخبره أنه قد أظلهم زمان نبي مبعوث بدين إبراهيم[٣١]. وفيما يروي ابن إسحاق فإنّ هذه المعرفة المتصلة ببعثة محمد لا تقتصر على النصارى فحسب، وإنما ينسبها أيضاً لأخبار اليهود الذين وجدوا في كتبهم صفته وصفة زمانه[٣٢]. بل ويشمل ابن إسحاق حتى كهّان العرب والذين لا يعزو معرفتهم لمصدر كتابي أو «مقدّس» وإنما لمصدر «شيطاني»، إذ يقول: «وأما الكهّان من العرب فأتتهم به الشياطين من الجن فيما تسترق من السمع...»[٣٣].

ومحور المفهوم الإسلامي لظاهرة النبوّة هو مفهوم الوحي، وهذا ينقلنا للقضيتين (٣) و(٤) أعلاه. وسننتهج في معالجتنا لهاتين القضيتين منهجاً يركز على الصورة الداخلية للوحي، بمعنى أننا سنركز على الصورة التي ترسمها المصادر الإسلامية لظاهرة الوحي ومن غير أن ننظر للظاهرة من الخارج، أي عبر مصادر ومناهج مستقلة عن المنظور الإسلامي، إذ إن ذلك سيدخلنا في معالجة تفصيلية ليس هذا مكانها.

لعلّ حديث (الرؤيا الصادقة) هو أنسب نقطة بداية لمعالجة العلاقة بين الرسول وظاهرة الوحي:

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أوّل ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح...»[٣٤].

ومن هنا تتضح لنا تلك الأهمية الكبرى التي يسبغها الدين الإسلامي على الأحلام ومغزاها. ونظرية الأحلام في الإسلام تقسم الأحلام إلى قسمين: أ) رؤيا صالحة وهي من الله و ب) حلم وهو من الشيطان[٣٥]. والمقياس على هذا التفريق هو مقياس ذاتي صرف كما يشير الحديث التالي:

«... عن أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي ﷺ يقول: إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها فإنما هي من الله فليحمد الله عليها وليتحدث بها، وإذا رأى غير ذلك مما يكره فإنما هي من الشيطان فليستعذ من شرها ولا يذكرها لأحد فإنها لا تضرّه»[٣٦].

وتبرز الرؤية كعنصر هام من عناصر القصة القرآنية وهكذا نقرأ عن رؤيا يوسف

عندما يحكي لأبيه أنه رأى أحد عشر كوكباً والشمس والقمر ساجدين له، وتحذير يعقوب له ألا يحكي رؤيته هذه على أخوته خوف كيدهم له. كما نقرأ عن رؤيا إبراهيم وهو يذبح ابنه وكيف أنه رأى في ذلك أمراً إلهياً واجب التنفيذ.

وتتداخل مؤسسة النبوّة والأحلام في الإسلام على عدة مستويات. وبذا فمن الممكن للحلم أن يكون واقعة ذات «وجود موضوعي» مستقل عن وعي صاحب الحلم. وهكذا فرؤية الرسول في المنام «واقعة موضوعية»: «من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي، ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة»[٣٠]. ونظرية الأحلام في الإسلام تسبغ على الحلم مغزى يجعله مجالاً لأفعال في غاية الأهمية وتنطوي على دلالات خاصة كما يعبّر الحديث التالي: «... بينما أنا نائم البارحة إذ أتيت بمفاتيح خزائن الأرض حتى وضعت في يدي...»[٣١]. ونظرية الأحلام في الإسلام لا تقصر «موضوعية» الحلم على الحاضر فقط، وإنما تفتحه على المستقبل أيضاً، وبذا يرتفع الحلم إلى مستوى «المعرفة الموضوعية» بالمستقبل. يذكر البخاري في باب «في ذكر رؤيا المرأة السوداء في المنام» الحديث التالي: «... عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما في رؤيا النبي ﷺ في المدينة: رأيت امرأة سوداء ثائرة الشعر خرجت من المدينة حتى نزلت بمهيعة فتأولتها أن وباء المدينة نقل إلى مهيعة...»[٣٢] وفي باب «إذا طار الشيء في المنام» نقرأ الحديث التالي: «... إن رسول الله... قال: بينا أنا نائم رأيت أنه وضع في يدي سواران من ذهب فقطعتهما وكرهتهما، فأذن لي، فنفختهما فطارا، فأوّلتهما كذابين يخرجان...»[٣٣] وقد قال عبيدالله بن عبدالله إن الإشارة هنا للعنسي وسليمة. والأخبار عن المستقبل يتداخل أحياناً مع عنصر آخر من عناصر مؤسسة النبوّة، وهو عنصر «الدعاء المستجاب»، كما في الحديث التالي:

«كان رسول الله ﷺ يدخل على أم حرام بنت ملحان، وكانت تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها يوماً، فأطعمته وجعلت تفلي رأسه، فنام رسول الله ﷺ ثم استيقظ وهو يضحك. قالت فقلت: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: ناس من أمتي عرضوا عليّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر مثل الملوك على الأسرّة. قالت فقلت: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، فدعا لها رسول الله...».

ويتواصل الحديث ليحكي لنا أن أم حرام بنت ملحان «ركبت البحر في زمان معاوية بن أبي سفيان فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر فهلكت»[٣٤].

وما يرى الرسول في منامه ليس مصدراً لمعرفة «موضوعية» عن المستقبل فحسب وإنما أيضاً مجال لمشاهدات ذات خصوصية عالية، كما يوضّح الحديثان التاليان:

أ ـ . . . قال رسول الله . . . : بينما أنا نائم رأيتني أطوف بالكعبة فإذا رجل آدم سبط الشعر بين رجلين ينطف رأسه ماءً فقلت: من هذا؟ فقالوا ابن مريم. فذهبت ألتفت فإذا رجل أحمر جسيم جعد الرأس أعور العين اليمنى . . . قلت: من هذا؟ قالوا هذا الدجال، أقرب الناس به شبهاً ابن قطن. وابن قطن رجل من بني المصطلق من خزاعة[٣].

ب ـ . . . ان أبا هريرة قال: بينا نحن جلوس عند رسول الله ﷺ قال: بينا أنا نائم رأيتني في الجنة فإذا أمرأة تتوضأ إلى جانب قصر. قلت: لمن هذ القصر؟ قالوا لعمر ابن الخطاب. فذكرت غيرته فوليت مدبراً. قال أبو هريرة فبكى عمر بن الخطاب ثم قال: أعليك بأبي أنت وأمي يا رسول الله أغار[٤]

ويشكل ما يرى الرسول في المنام عنصراً هاماً من عناصر الخطاب العقدي في الإسلام، وذلك بامتزاجه ببعض الرموز الخاصة بهذا الخطاب. ولعلّ افضل نموذج على ذلك حديث طويل يورده البخاري ونلخص هنا عناصره، وهو يتصل برموز الأخرة في الإسلام. يحكي الرسول في هذا الحديث عن شخصين أتياه في المنام وأخذاه عبر رحلة رأى فيها مجموعة من الأحداث الغريبة ثم أخبراه في نهاية المطاف بتأويل ما رأى حسب المخطط التالي:

المشهد	تأويل المشهد
١) رجل يهوي بصخرة على رأس رجل آخر فينشدخ رأسه.	١) الرجل يأخذ القرآن فيرفضه وينام عن الصلاة المكتوبة
٢) رجل يثرثر تدق رجل آخر بآلة من حديد إلى قفاه ومنخره.	٢) الرجل يغدو من بيته فيكذب الكذبة تبلغ الآفاق.
٣) رجال ونساء عراة في بناء مثل التنور	٣) الزناة والزواني
٤) نهر أحمر كالدم فيه رجل يسبح كلما وصل شط النهر ألقمه رجل آخر حجراً.	٤) الرجل يأكل الربا

٥) رجل كريه المنظر عنده نار يحشها ويسعى حولها.	٥) مالك خازن جهنم
٦) رجل طويل جداً حوله ولدان كثيرون.	٦) ابراهيم وحوله كل من مات على الفطرة من الأطفال.
٧) رجال شطر من خلقهم جميل الهيئة وشطر قبيح الهيئة.	٧) من خلط عملاً صالحاً بعمل سيء(*).

وإذا عدنا لحديث «الرؤيا الصادقة» وتفاصيله فإننا نجد إشارة «للملك الذي يأتي للرسول في غار حراء ويقول له: اقرأ، وإشارة إلى «جبريل» الذي لا يفتأ يتبدى للرسول بعد انقطاع الوحي عنه وإصابته بحزن جعله يفكر مراراً في أن يلقي بنفسه من أعلى شاهق، وكلما يفكر الرسول في أن يفعل ذلك يظهر جبريل ليسكن جأشه. والحركة من «الرؤيا الصادقة» «للملك» أو «جبريل» هي حركة من «الرمز» «للإفصاح»، إذ إنّ الرؤيا الصادقة أدخلت في باب الرمز الذي يحتاج للتعبير أو التفسير حتى يستشف مغزاها ويتضح معناها. وغالباً ما يتم هذا باللجوء إلى اللغة ومقدرتها على الإفصاح والإبانة وتوصيل المعنى وبذا يتم تفكيك «الرمز» إلى «معنى» تعبر عنه اللغة (وإن كان هذا لا يعني بالطبع أن اللغة أداة إفصاح وتوصيل للمعنى لا ينطوي على إشكاليات، إذ إن بنية اللغة تتضمن أيضاً درجة من التعتيم والإبهام والالتباس). والانتقال من «الرؤيا الصادقة» «للوحي» أو «لجبريل» هو في واقع الأمر انتقال لأداة «اللغة»، فجبريل يرتبط في الإسلام باللغة أو بالإفصاح عن طريق اللغة، وهو يرتبط في الإسلام حصراً باللغة العربية وليس بأيّ لغة بشرية أخرى.

وفي حديث «الرؤيا الصادقة» فإنّ مفهوم الملك هو مفهوم لشخص يأتي الرسول ويتكلّم معه باللغة العربية فيعي الرسول عنه. إلّا أنّ «الوحي» في الإسلام من الممكن أن يتخذ شكلاً آخر يعبر عنه الحديث: «يأتي الملك أحياناً في مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال وهو أشدّه عليّ»(١) ونحن هنا بإزاء معضلة وهي: ماذا تعني صلصلة الجرس؟ هل هي الصوت الذي نعرفه، وهو كما نعلم ليس بلغة، إلّا أنه يتحول في وعي الرسول من صوت إلى لغة مدركة؟ أم هل ما يأتي هو أصلاً لغة وبما أن اللغة

(*) يمكن الرجوع إلى النص الكامل للحديث في «عمدة القاري»، ج ٢٤، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

أصوات فإنّ الصوت يكون في هذه الحالة شبيهاً بصلصلة الجرس؟

إلاّ أنّ المادة التي نجدها في المصادر الإسلامية عن جبريل تواجهنا بـواقع آخر، إذ إن ما نقرأه عن جبريل في هذه المادّة يدل على أنّ ما يقوله جبريل ليس دائماً بقرآن. ففي حديث نقرأ الآتي: «قال النبي... قال لي جبريل: من مات من أمّتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة... قال: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن»[١٦] ومثل هذا كثير. وإذا تتبّعنا ذكر جبريل في مادة الحديث فإننا نخرج في نهاية الأمر بمعالم لشخصية موجودة في داخل ظاهرة الوحي وخارج ظاهرة الوحي.

والواقع أن شواهد «شخصنة» جبريل (أي تحويله إلى شخصية كثيرة، نذكر فيما يلي بعضها على سبيل المثال:

أ ـ... عن عائشة رضي الله عنها أنّ النبي ﷺ قال لها: يا عائشة هذا جبريل يقرأ عليك السلام، فقالت وعليه السلام ورحمة الله وبركاته، ترى ما لا أرى، تريد النبي...»[١٧].

ب ـ... [قال] أبو مسعود: سمعت رسول الله ﷺ يقول: نزل جبريل فأمّني فصليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه يحسب بأصابعه خمس صلوات[١٨].

جـ ـ... عن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: خرج سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبريل ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلىء حكمة وإيماناً فأفرغها في صدري ثم أطبقه ثم أخذ بيدي فعرّج بي إلى السماء...»[١٩].

د ـ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال النبي ﷺ يوم أحد: هذا جبريل آخذ برأس فرسه عليه أداة الحرب...»[٢٠].

وإذا حاولنا رسم مخطّط للوحي في الإسلام فإننا نلاحظ أربعة مستويات: آ) الوحي الجبريلي وهو وحي يعبِّر عنه النصّ القرآني، إلاّ أنه يشمل نصاً آخر موجود خارج القرآن، ب) الوحي القدسي، وهو يشمل تلك الأحاديث التي نقلت عن الرسول آحادا مع إسنادها إلى الله أو ما عرف بالأحاديث القدسية. ما يميِّز هنا الوحي هو سقوط الواسطة الجبريلية، جـ) الوحي الإلهامي، وهو ما عبرت عنه الرؤى المنامية للرسول، و د) الوحي السنّي (أو وحي السنّة)، وهذا يدخل في إطار النظرية التي طورها الفقهاء

فيما بعد، وخاصة على يد الشافعي، والتي جعلت مجموع ما صدر من أقوال وأفعال من الرسول وحياً.

وكنتيجة لهذا الواقع المفهومي عن الوحي وتلك الصلة الناشطة بين العالم التاريخي والمشهود الذي يحيط بالرسول وبين عالم الغيب حفلت السيرة النبوية بمواقع إعجازي له مظاهره الخاصة به.

فالرسول تربطه صلة خاصة بعالم اللامرئيات تجعل علاقته به موازية لعلاقته (وعلاقتنا) بعالم المرئيات. وهكذا تقدم لنا مادة الحديث هذا الخبر: «. . . عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إن عفريتاً من الجن تفلت عليّ البارحة. . . ليقطع عليّ الصلاة فأمكنني الله منه فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد حتى تصبحوا وتنظروا إليه كلكم، فذكرت قول أخي سليمان: رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي، فردّه [الرسول] خاسئاً»[١١].

وصلة الرسول الخاصة بعالم اللامرئيات هذه تدفعه أحياناً للتدخل بغية التأثير عليه، كما يوضح الحديث التالي: «. . . عن ابن عباس قال: مرّ النبي ﷺ بحائط من حيطان المدينة أو مكة فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما فقال النبي ﷺ: يعذبان وما يعذبان في كبير؛ ثم قال: بل كان أحدهما لا يستتر من بوله، وكان الآخر يمشي بالنميمة، ثم دعا بجريدة فكسرها كسرتين فوضع على كلّ قبر منهما كسرة، فقيل له: يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال ﷺ: لعله أن يخفف ما لم ييبسا أو إلى أن ييبسا»[١٢].

إلا أن علاقة الرسول بالعالم المرئي تتسم أيضاً بخصوصية تحمل قوانينها المتميزة كما يتبين من الحديث التالي:

«. . . عن أنس بن مالك قال: أصابت الناس سنة على عهد النبي ﷺ فبينا النبي. . . يخطب في يوم الجمعة قام أعرابي فقال: يا رسول الله هلك المال وجاع العيال فادع لنا. فرفع يديه، وما نرى في السماء قزعة، فوالذي نفسي بيده وما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال ثم لم ينزل ـ عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته. . . فمطرنا يومنا ذلك ومن الغد وبعد الغد والذي يليه حتى الجمعة الأخرى. وقام ذلك الأعرابي أو قال غيره فقال: يا رسول الله تهدم البناء وغرق المال فادع لنا. فرفع يديه فقال: اللهم حوالينا ولا علينا، فما يشير بيده إلى ناحية من السحاب إلاّ انفرجت

وصارت المدينة مثل الجوبة وسال الوادي قناة شهراً ولم يجيء أحد من ناحية إلا حدث بالجود»[illegible].

وهذه العلاقة التي تحمل عند رواة الأخبار الإسلامية سمة العلاقة المنفصمة عن قوانين الظواهر الطبيعية تبرز أحياناً على مستوى ربما لا يخطر على بالنا إطلاقاً، كما هو الحال في قصة تلك النخلة التي حزنت وصاحت صياح الصبي عندما انصرف الرسول عنها: «. . . عن جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ كان يقوم يوم الجمعة إلى شجرة أو نخلة فقالت امرأة من الأنصار. . . يا رسول الله ألا نجعل لك منبراً؟ قال: إن شئتم. فجعلوا له منبراً. فلما كان يوم الجمعة دفع إلى المنبر، فصاحت النخلة صياح الصبي. . . قال [الرسول]: كانت تبكي على ما كانت تسمع من الذكر عندها»[illegible].

وتبرز هذه العلاقة الإعجازية بإزاء مشاكل محددة تستوجب الحل العملي كما يُروى في الحادثة التالية: «. . . عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: عطش الناس يوم الحديبية والنبي ﷺ بين يديه ركوة فتوضأ، فجهش الناس نحوه فقال: ما لكم؟ قالوا: ليس عندنا ماء نتوضأ ولا نشرب إلا ما بين يديك. فوضع يده في الركوة فجعل الماء يثور بين أصابعه كأمثال العيون، فشربنا وتوضأنا. قلت: كم كنتم؟ قال: لو كنا مائة الف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة»[illegible].

وفي المفهوم الإسلامي نجد أن المعجزة يمكن أن تكون متصلة بفرد معين في وضع معين، كما يدلّ الحديث التالي: «حدثنا أنس رضي الله عنه أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ خرجا من عند النبي ﷺ في ليلة مظلمة ومعهما مثل المصابيح يضيئان بين أيديهما، فلما افترقا صار مع كل واحد منهما واحد حتى أتى أهله»[illegible].

وعلاوة على مفهوم الإعجاز كتأثير على الواقع المرئي أو اللامرئي فإن مؤسسة النبوة في الإسلام تستدمج أيضاً مظهراً آخر يوازي مظهر «الفعل» كما تبرزه المعجزة وهو مظهر «العلم». وبذا فإن الرسول بحكم خصوصية وضعه يتمتع بمعرفة غير متاحة للآخرين، وهكذا فالرسول يرى الجنة والنار ويروي لنا الآتي عنهما: «اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء»[illegible]. وتتخذ هذه المعرفة النبوية الخاصة أحياناً صياغة تحذيرية كما في الحديث التالي: «. . . عن زينب بنت جحش رضي الله عنها أن النبي ﷺ دخل عليها فزعاً يقول: لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وحلّق بأصبعه الإبهام والتي تليها.

قالت زينب ابنة جحش فقلت يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم، إذا كثر الخبث»[٣٨]. والمعرفة النبوية تشمل، ضمن ما تشمل، الأخبار عن المغيبات أو المستقبل وما سيحدث فيه: «. . . لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوماً نعالهم الشعر وحتى تقاتلوا الترك صغار الأعين حمر الوجوه ذلف الأنوف. . .»[٣٩]. وإذا بدا لأي شخص أن يتحدى المعرفة النبوية فإن ذلك ربما يفضي إلى بروزها بروزاً ساطعاً لا يدع ذرّة ريبة لمستريب، كما توضح القصة التالية التي يرويها ابن إسحاق:

ثم إن رسول الله ﷺ حتى إذا كان ببعض الطريق ضلّت ناقته فخرج أصحابه في طلبها، وعند رسول الله ﷺ رجل من أصحابه يقال له عمارة بن حزم. . . وكان في رحلة زيد بن اللصيت القينقاعي، وكان منافقاً. . . فقال زيد بن اللصيت وهو في رحل عمارة، وعمارة عند رسول الله ﷺ: أليس محمد يزعم أنه نبي ويخبركم خبر السماء وهو لا يدري أين ناقته؟ فقال رسول الله ﷺ وعمارة عنده: إن رجلاً قال هذا محمد يخبركم أنه نبي ويزعم أنه يخبركم بأمر السماء وهو لا يدري أين ناقته، وإني والله ما أعلم الا ما علمني الله، وقد دلني الله عليها، وهي في هذا الوادي وفي شعب كذا وكذا قد حبستها شجرة بزمامها، فانطلقوا حتى تأتوني بها. فذهبوا فجاءوا بها. .»[٤٠].

وتعكس المصادر الإسلامية بوضوح طبيعة العلاقة بين الرسول والمؤمنين وتشعباتها، إذ إن النبي كان في واقع الأمر ملاذاً دائماً للمؤمنين يلجأون إليه في كل كبيرة وصغيرة. وهكذا كان الرسول يقوم مثلاً بدور الطبيب المعالج: «. . . عن محمد بن المنكدر قال سمعت جابراً يقول جاء رسول الله ﷺ يعودني وأنا مريض لا أعقل فتوضأ وصبّ عليّ من وضوئه فعقلت. . .»[٤١]. ويخبر الرسول المؤمنين: «الشفاء في ثلاثة: شربة عسل وشرطة محجم وكية نار وأنهى أمتي عن الكي»[٤٢]. ويشير الرسول للخصائص الطبية للحبة السوداء (الكمون الأسود) التي يقول عنها: «إن الحبة السوداء شفاء من كل داء إلاّ من السام. . .»[٤٣]. والتصديق بنبوّة الرسول تستوجب حتماً الانقياد لما يأمر به وينهي عنه وطلب نصحه في شتى التفاصيل المتعلّقة بما يعرض للمؤمنين في حياتهم اليومية، وهكذا تروي لنا ميمونة: «إن فأرة وقعت في سمن فماتت، فسئل النبي ﷺ فقال: القوها وما حولها وكلوه»[٤٤].

والملاحظ أن المنطق الداخلي للأديان ذات الرسل ينزع لخلق تطابق بين مؤسسة النبوة والشخص الذي يمثلها، أي الرسول، وبذا يتولّد حس «تقديسي» ليس فقط بإزاء مؤسسة النبوة وإنما أيضاً بإزاء الرسول. ومظاهر ذلك موجودة في الإسلام بشكل واضح

ومباشر. فتقديس الرسول عند المؤمنين انتقل لحب ما كان يفعل وتقليده فيه، بل انتقل لحب ما كان يحب حتى على مستوى العادات الشخصية، كما يوضح الحديث التالي: «... عن أنس أن رسول الله ﷺ أتى مولى له خياطاً، فأتى بدباء(*) فجعل يأكله، فلم أزل أحبه منذ رأيت رسول الله ﷺ يأكله»[٦٥]. وتبرز هذه العلاقة في مواقف تعبّر عن ارتباط شخصي في غاية القوة يتمحي في ظله الإحساس بـ«أخروية» الرسول (أي أن الرسول شخص آخر) كما يوضح الحديث التالي: «وقال عروة عن المسور ومروان خرج النبي ﷺ زمن حديبية فذكر الحديث وما تنخم النبي ﷺ نخامة إلاّ وقعت في كف رجل منهم فدلل بها وجهه وجلده»[٦٦]. وهذا التبرك التقديسي امتدّ بعد وفاة الرسول لما كان يمتلكه مثل درعه وعصاه وسيفه وقدحه خاتمه بالإضافة لشعره ونعله وآنيته[٦٧].

وفي الإسلام نجد أنّ المرتبة الخاصة للرسول تعطيه مزايا يتميز بها على باقي الأمّة. وهذه المزايا تندرج تحت ثلاثة أنماط من الأفعال: النمط الأول هو فرائض لم تفرض إلاّ عليه، والنمط الثاني هو أفعال لم تحرم إلاّ عليه، والنمط الثالث هو أفعال لم تحلّ إلاّ له.

ويذكر العلماء تحت النمط الأوّل تسعة مظاهر: (١) التهجد بالليل، (٢) الضحا، (٣) الأضحى، (٤) الوتر، (٥) السواك، (٦) قضاء دين من مات معسراً، (٧) مشاورة ذوي الأحلام في غير الشرائع، (٨) تخيير النساء، و(٩) إذا عمل عملاً أثبته[٦٨].

وتحت النمط الثاني يذكر العلماء عشرة مظاهر: (١) تحريم الزكاة عليه وعلى آله، (٢) صدقة التطوّع عليه (وفيما يتصل بآله وقع خلاف بين العلماء)، (٣) خائنة الأعين، وهو أن يظهر خلاف ما يضمر أو ينخدع عما يجب، (٤) حُرِّم عليه إذا لبس درعه أن يخلعه إلى أن ينجلي الأمر بينه وبين محاربه، (٥) الأكل متكئاً، (٦) أكل الأطعمة الكريهة الرائحة، (٧) التبدّل بأزواجه، (٨) نكاح امرأة تكره صحبته، (٩) نكاح الحرة الكتابية، و(١٠) نكاح الأمة[٦٩].

وتحت النمط الثالث يذكر العلماء ستة عشر مظهراً (١) صيفي المغنم، أي خالصه من كل شيء، (٢) الاستبداد بخمس الخمس أو الخمس، (٣) الوصال، (٤) الزيادة

(*) أشار العلماء إلى أنّ القرع كان أحبّ الطعام إلى الرسول، وقد ذهب العيني إلى أنه يحتمل ان تكون للقرع خاصية تختص به ولذلك كان الرسول يحبّه. وقد روى الطبراني من حديث واثلة ان الرسول قال: عليكم بالقرع فإنه يزيد في الدماغ. وفي حديث آخر يُروى عن عائشة أنّ الرسول قال لها: إذا طبخت فأكثري فيه الدباء فانه يشد قلب الحزين. انظر «عمدة القاري»، ج ٢١، ص ٦٢.

على أربع نسوة، (٥) النكاح بلفظ الهبة، (٦) النكاح بغير ولي، (٧) النكاح بغير صداق، (٨) نكاحه في حالة الإحرام، (٩) سقوط القَسْم بين الأزواج عنه، (١٠) إذا وقع بصره على امرأة وجب على زوجها طلاقها، وحلّ له نكاحها، (١١) إنّه اعتق صفية وجعل عتقها صداقها، (١٢) دخول مكة بغير إحرام، (٣) القتال بمكة، (١٤) إنه لا يُورث، (١٥) بقاء زوجيته من بعد الموت، (١٦) إذا طلق امرأة تبقى حرمته عليها فلا تُنكح[٣٠]. ويضيف القرطبي لذلك: «وأبيح له عليه الصلاة والسلام أخذ الطعام والشراب من الجائع والعطشان، وإن كان من هو معه يخاف على نفسه الهلاك، لقوله تعالى: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» وعلى كل أحد من المسلمين أن يقي النبي ﷺ بنفسه»[٣١].

ومراجعة هذه المظاهر تكشف لنا أن العلماء قد استمدوها من سيرة الرسول. وما قام به العلماء هو أنهم قد عزلوا أعمال معينة أتاها الرسول أو أحداث حدثت له وأسبغوا على هذه الطائفة ـ المنتقاة من الأعمال والأحداث خصوصية تؤهّلها لتصبح صيغة أساسية ومعرّفة لمؤسسة النبوة. وهنا يبرز المظهر التقديسي مرة أخرى، إذ إن هذه الصفات ليست بصفات تعريفية فقط وإنما أيضاً صفات لا بدّ من أن تحاط بمشاعر التقديس.

وتصل هذه النظرة التقديسية للرسول في الإسلام قمتها في مفهوم الصلاة على النبي الذي عبّرت عنه الآية: «إنّ الله وملائكته يصلّون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً» (الأحزاب: ٥٦). وفي شرحه هذه الآية ذكر الزمخشري الآتي:

يروى أنه قيل يا رسول الله أرأيت قول الله تعالى: «إنّ الله وملائكته يصلون على النبي» فقال ﷺ: هذا من العلم المكنون ولولا أنكم سألتموني عنه ما أخبرتكم به، إن الله وكل بي ملكين فلا أذكر عن عبد مسلم فيصلّي عليّ إلاّ قال ذانك الملكان: غفر الله لك وقال الله تعالى وملائكته جواباً لذينك الملكين: آمين، ولا أذكر عند عبد مسلم فلا يصل عليّ إلاّ قال ذانك الملكان: لا غفر الله لك، وقال الله وملائكته لذينك الملكين: آمين...[٣٢].

ولقد تأوّل الطبري ذلك بأنّ الله يرحم النبي بينما تدعو له الملائكة وتستغفر[٣٣]. وكما نعلم فإن الصلاة على الرسول تشكّل دعاء ثابتاً في كلّ صلاة يقيمها المسلم. ودخول الرسول في صلب طقس أهم عبادة في الإسلام يشير في واقع الأمر إلى التطوّر اللاحق

الذي آل إليه الإسلام، إذ أصبحت مؤسسة النبوّة فيه تحتل مكان القلب في نظامه الاعتقادي. فما يميِّز الإسلام ويخصّصه ليس هو التوحيد، إذ إن التوحيد خصوصية بإزاء «الشرك» العربي فقط، ولكنه ليس بخصوصية إزاء اليهودية مثلاً. وما يميِّز الإسلام ليس بخصائص متعلقة ببنيته، إذ إن بنيته تشارك اليهودية والمسيحية في خصائص أساسية. إنّ الهجرة من مكة ليثرب أحدثت وبالتدريج انقلاباً حاسماً في النظام العقدي للإسلام وولّدت ميزة الإسلام الأساسية ألا وهي الإيمان بـ«نبوّة محمد». لم يكن محور معركة محمد مع اليهود هو «التوحيد»، وإنما قبول «نبوته» واعتبارها امتداداً لنبوات اليهود. ولقد ولّد رفض اليهود الاعتراف «بنبوة محمد» تعقيداً حاداً في علاقتهم بالإسلام، وهو تعقيد يوثّقه النصّ القرآني توثيقاً دقيقاً، وتجسّد فيما بعد تاريخياً في استئصال اليهود عبر عنف لم تشهده علاقة الإسلام «بالمشركين».

وهكذا عندما ندرس بنية الإسلام فإنّنا نجد أنّ مؤسسة النبوّة تشكّل مركز نظامه الاعتقادي، وهو الأمر الذي حمل بعض الفقهاء فيما بعد على اعتبار التشكيك في نبوّة محمد كفراً صريحاً يستوجب الموت ولا تقبل فيه التوبة، التي عادة ما تقبل في حالة التشكيك في وجود الله. ولقد مدّ الإسلام مؤسسته النبوية في مرحلة «عالميته الناسخة» فبرز الاعتقاد بأنّ نبوة محمد هي آخر نبوة في تاريخ البشر، وأن كل نبي بعد محمد نبي زائف.

إن فهم طبيعة مؤسّسة النبوّة ودورها يشكّل في تقديرنا المدخل - المفتاح لفهم الإسلام على مستوى نظامه الاعتقادي ومستوى تاريخه وخاصة في فترة الرسول. وما عرضنا له ههنا لا يتعدى في الواقع رسم بعض الخطوط الأوّلية التي تحتاج إلى المزيد من المعالجة التفصيلية على مستوى المنظور النظري وعلى مستوى تحليل مادّة المصادر الإسلامية.

محمد محمود
(كلّية الآداب في جامعة الخرطوم)

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال كتاب الثعلبي **قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس** حيث تجد تفصيلاً وافياً لقصص اليسع وإدريس وغيرهما.

(٢) يقول صاحب **لسان العرب**: «وذو القرنين الموصوف في التنزيل: لقب الاسكندر الرومي، سمي بذلك لأنه قبض على قرون الشمس، وقيل سمي به لأنه دعا قومه الى العبادة فقرنوه أي ضربوه على قرني رأسه، وقيل لأنه كانت له ضفيرتان، وقيل إنه بلغ الأرض شرقها ومغربها. . .».

(٣) انظر **تفسير الطبري**، القاهرة: ١٩٥٤، ج ١٦، ص ١٦.

(٤) انظر تكوين، ٩: ٢٠ ـ ٢١.

(٥) انظر تكوين، ١٢: ١.

(٦) للتوسع، انظر **تفسير الطبري**، ج ٦، ص ١٥٧.

(٧) يمكن لمن شاء التوسع في هذه المسألة الرجوع إلى مقالة: Mahmoud Ayoub, 'uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition, in William M. Brinner and Stephen D. Ricks. eds., **Studies in Islamic and Judaic Traditions**, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986, PP. 3-18.

يستعرض محمود أيوب إشكالية عزير في التفسير القديم والحديث وإن كان لا يحاول اقتراح للإشكالية. يمكن الرجوع أيضاً لمادة الموسوعة الإسلامية الأولى (طبعة لايدن: ١٩١٣ ـ ١٩٣٦) تحت Uzair، كما يمكن الرجوع الى مقالة:

J. Walker, Who is «Uzayr», **Muslim World**, Vol. 19 (1929), PP. 303 - 306.

(٨) **تفسير الطبري**، ج ١، ص ١١١.

(٩) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢١٩.

(١٠) **عمدة القاري**: شرح صحيح البخاري، القاهرة: بدون تاريخ، ج ٢، ص ٧٥.

(١١) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٢٦.

(١٢) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٢١٥.

(١٣) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٥٠. يثبت البخاري حديثاً آخر شبيهاً بهذا الحديث وصيغته كالآتي: «. . . عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ قال: إنما أجلكم من أجل من خلا من الأمم ما بين صلاة العصر إلى مغرب الشمس وإنما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمال فقال: من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط. فعملت اليهود إلى نصف النهار على قيراط قيراط. ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط. ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين. قال: الا فانتم الذين تعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا لكم الاجر مرتين، فغضبت اليهود والنصارى، فقالوا: نحن أكثر عملاً وأقل عطاء. قال الله: هل ظلمتكم من حقكم شيئاً؟ قالوا: لا. قال: فانه فضلي اعطيه من شئت.

وبمقارنة الحديث الأول والحديث الثاني نلاحظ ان الحديث الأول يروي القصة عن الله من بدايتها إلى نهايتها، أما في الحديث الثاني فان القصة تبدأ برجل يستأجر عمالاً ثم تنتهي بأن من يخاطب العمال هو الله.

ونلاحظ مقابلة ملفتة للنظر بين هذه القصة والقصة التي ترد على لسان عيسى في الإنجيل: «. . . فإن ملكوت الله يشبه رجلاً ربّ بيت خرج مع الصبح ليستأجر فعلة لكرمه • فاتفق مع الفعلة على دينار في اليوم وأرسلهم إلى كرمه. . . إلخ». (راجع القصة في متى ٢٠: ١ ـ ١٤).

(١٤) المصدر السابق، ج ٤، صفحات ١٩٤ - ١٩٥ .
(١٥) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٠٥ .
(١٦) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢١٢ .
(١٧) المصدر السابق، ج ٨، صفحات ٢١٢ - ٢١٣ .
(١٨) المصدر السابق، ج ١٦، ص ٤٦ .
(١٩) المصدر السابق، ج ١٦، ص ٤٦ .
(٢٠) المصدر السابق، ج ١٦، ص ٤٤ .
(٢١) المصدر السابق، ج ١٦، ص ٤٤ .
(٢٢) المصدر السابق، ج ١٦، ص ٤٣ .
(٢٣) المصدر السابق، ج ١٦، ص ١٣٤ .
(٢٤) ابن هشام، سيرة النبي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: ١٩٣٧، ج ١، ص ١٦٩ .
(٢٥) المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٠ .
(٢٦) المصدر السابق، ج ١، صفحات ١٧١ - ١٧٢ .
(٢٧) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥١ .
(٢٨) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥١ .
(٢٩) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٩ .
(٣٠) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٣ .
(٣١) المصدر السابق، ج ١، صفحات ٢٠٦ - ٢٠٧ .
(٣٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣٧ .
(٣٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢١ .
(٣٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢١ .
(٣٥) **عمدة القارىء**، ج ٢٤، ص ١٢٧ .
(٣٦) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٣٢ .
(٣٧) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٣٢ .
(٣٨) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٤١ .
(٣٩) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٤٢ .
(٤٠) المصدر السابق، ج ١٢٤، صفحات ١٦٥ - ١٦٦ .
(٤١) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٦٢ .
(٤٢) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٤٤ .
(٤٣) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٥٩ .
(٤٤) المصدر السابق، ج ٢٤، ص ١٥٨ .
(٤٥) المصدر السابق، ج ٢١٥، ص ١٣٤ .
(٤٦) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٣٧ .
(٤٧) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٣٠ .
(٤٨) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٣٧ .
(٤٩) المصدر السابق، ج ١٥، ص ٢٢٤ .
(٥٠) المصدر السابق، ج ١٧، ص ١٤١ .

(٥١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٣٣ .
(٥٢) المصدر السابق، ج ٣، صفحات ١١٤ ـ ١١٥ .
(٥٣) المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٣٧ .
(٥٤) المصدر السابق، ج ١٦، ص ١٢٨ .
(٥٥) المصدر السابق، ج ١٦، ص ١١٩ .
(٥٦) المصدر السابق، ج ١٦، ص ١٦٣ .
(٥٧) المصدر السابق، ج ١٥، ص ١٥١ .
(٥٨) المصدر السابق، ج ١٥، ص ٢٣٧ .
(٥٩) المصدر السابق، ج ١٦، ص ١٣١ ،
(٦٠) سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ١٧٨ .
(٦١) عمدة القاري، ج ٣، ص ٨٧ .
(٦٢) المصدر السابق، ج ٢١، ص ٢٣٠ .
(٦٣) المصدر السابق، ج ٢١، ص ٢٣٦ .
(٦٤) المصدر السابق، ج ٢١، ص ١٣٨ .
(٦٥) المصدر السابق، ج ٢١، ص ٦٢ .
(٦٦) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٧٦ .
(٦٧) يمكن الرجوع لتفاصيل ذلك للمصدر السابق، ج ١٥، صفحات ٣١ ـ ٣٢ .
(٦٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: ١٩٤٥، ج ١٤، ص ٢١١ .
(٦٩) المصدر السابق، صفحات ٢١١ ـ ٢١٢ .
(٧٠) المصدر السابق، صفحات ٢١٢ ـ ٢١٣ .
(٧١) المصدر السابق، ص ٢١٣ .
(٧٢) الزمخشري، الكشّاف، القاهرة ١٣٥٤ هـ، ج ٣، ص ٢٤٥ .
(٧٣) تفسير الطبري، ج ٢٢، ص ٤٣ .

غي مونّو(*)
(Guy Monnot)

الإسلام وما ليس هو

شاسعٌ هو الإسلام، والقول بأنّه عالمٌ قائم بذاته فحسب، يبقى بعيداً جداً عن الحقيقة. فالإسلام، في الواقع، هو عوالم عدّة تتشابك وتتقاطع، ولا يمكن الاكتفاء بمعلومات ناقصة عنه ويشوبها الغموض. ولقد بدا لنا أنّ الكلام على ما ليس هو الإسلام أكثر حكمة من الكلام على ما هو الإسلام بحدّ ذاته. وينبغي، في البداية، توضيح المفردات والمصطلحات المستعملة.

1 ـ المعاني الثلاثة لكلمة «إسلام»

كلمة «إسلام»، بالعربية، نوعٌ من مصدر، أو اسم فعل، وبالإمكان ترجمتها بأشكال مختلفة: خضوع أو تقبُّل أو تسليم، وهذا المعنى الأخير، «تسليم» (للّه)، هو الذي انبثق منه اسم الديانة التي أعلنها محمد. ولكن كلمة «إسلام» قد تعني، بالفرنسيّة، ثلاث حقائق مختلفة على الرغم من تواصلها وترابطها.

ا ـ ديانة

الديانة هي مجموع الطقوس والمعتقدات التي تبني هيكلية علاقة الإنسان بما هو

(*) ولد غي مونّو في العام ١٩٢٨. وهو كاهن دومينيكي. حائز على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية. دكتور في الآداب. يعمل مديراً للأبحاث في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (قسم العلوم الدينية). من أبرز مؤلفاته: «مفكّرون مسلمون وديانات إيرانية»، «إسلام وديانات»...

مقدّس، داخل فئة اجتماعية محدّدة. وانطلاقاً من ذلك، يصبح لكلّ ديانة بُعْداً جماعياً مشتركاً. ولكنّ الإسلام، بالإضافة إلى ذلك، هو، كغيره من ديانات أخرى متعدّدة، دين يتداخل فيه الروحيّ والزمنيّ بقوّة، وينتفي معه وجود أية فواصل. ومن الملفت أيضاً أنّ الزمن الإسلامي يأخذ من «الهجرة» نقطة انطلاقه (أي سنة ٦٢٢ ميلادية)، وهي تاريخ انفصال محمّد، بالنسبة إلى قبيلته قريش، عن مكّة (أو هجرته من مكّة)، وبلوغه واحة يثرب التي كان من المفترض أن يسيطر عليها سيطرة تامّة بصورة تدريجيّة. وفي القرآن نفسه (٩، ١٠١ و١٢٠ إلخ). ثمّ في الأزمنة التي تلتْ، سُمّيت واحة يثرب «المدينة»، التي تعني «المدينة» المنوّرة، المدينة بامتياز. إذ ماذا تعني «المدينة» إن لم تكن تعني المركز السياسي والرّهان؟ وهكذا نرى أنّ محمّداً قد أسّس، تاريخياً (مع الديانة الإسلامية، بواسطتها ومن أجلها)، كياناً سياسياً قائماً بذاته. فالطائفة الإسلامية هي مجتمع دنيوي اعتبر نفسه مجتمعاً متمايزاً ومستقلاً بمقدار ما هو مجتمع «دنيوي وزمني».

وهنا ثمّة مسألة هامّة لا يمكن تجاهلها أبداً، لكن يجب ألّا نستخلص منها بسرعة النتائج النهائية القاطعة. لقد اعتقد فقهاء الإسلام دائماً أنّ السيطرة السياسيّة تعود إلى المسلمين، وأنّ الديانة الإسلامية، من دونها، لا تتمتّع بحالتها الطبيعيّة. ولكن الواقع أنّ علاقات السلطة والديانة خضعت لمتغيرات كثيرة على مرّ القرون داخل الطائفة الإسلامية نفسها، وداخل كلّ فرع من الفروع التي انبثقت من جرّاء الانشقاقات والانقسامات التي حصلت منذ أواسط القرن السابع. ومن جهة أخرى، هناك العديد من المسلمين المعاصرين الذين يعبّرون عن رغبتهم في إعادة دراسة المشكلة في كلّ ظروفها وملابساتها[٢].

على كلّ حال، إنّ الإسلام ديانة، قبل أيّ شيء آخر. وهي من أكبر الديانات التي طبعت تاريخ الإنسانية، وستحكم المشهد الديني العامّ في مطلع الألف الثالث للميلاد، على الرغم من الانقسامات الداخلية التي تعصف بها وعلى الرغم من ظهور الطوائف والحركات الدينية الجديدة.

٢ - حضارة

لقد أفرزت الديانة الإسلامية حضارة مدهشة. وعلى الرغم من الاختلافات الإثنية والقومية الهائلة التي سنعود إليها لاحقاً، فإنّ هذه الحضارة تقوم وتتواجد، وهي تتمايز، حتى في أيّامنا هذه، في كل البلدان التي تتألّف من أغلبية سكّانية إسلامية. فالمسجد

والسوق والخطّ العربي تشكّل جميعها الظواهر الأكثر بروزاً للعديد من المؤسّسات والأشكال الفنيّة والتقاليد الحياتيّة التي تندرج في إطار هذه الحضارة[1]. فعلى هذه الحضارة بالتحديد، وليس على الديانة، سنتكلّم عندما نشير بفخر إلى الفنون أو إلى الفلسفة الإسلامية، أو عندما نقول: «يبلغ الشّعر قمماً في آداب الإسلام»، أو: «إنّ أوروبا شارلمان ليست لتقارَن بإسلام هارون الرشيد».

٣ . مجموعة شعوب

عندما نقرأ في صحيفة ما تَوافِه لا تستطيع أفضل الدوريّات التخلّص منها، مثل: «الإسلام متخلّف»، أو «الإسلام يتحرّك!»، فالمقصود ليس الديانة القرآنية ولا حضارة ابن رشد وتيمورلنك، وإنّما المقصود هو مجموعة الشعوب ذات الأغلبية الإسلامية، تلك الشعوب التي نشأت في ما بينها روابط مختلفة عن طريق الحضارة المشتركة والتاريخ، لا عن طريق الديانة مباشرة وحسب. فمن أغادير إلى جاكرتا، ومن اللاغوس إلى طشقند، يبسط العالم الإسلامي أراضيه الصحراوية مرّة، والكثيفة السكّان مرّة أخرى، حيث تبلغ نسبة المسلمين مئة بالمئة حيناً، وتتعايش أحياناً مع أقليّات دينية هامّة (افريقيا السوداء، الشرق الأدنى). وسنتوقّف هنا عند ملاحظتين[2]:

تتعلّق أولى هاتين الملاحظتين بمدينة دوشامبيه، عاصمة جمهورية طاجكستان الاشتراكية السوفياتية، والتي تقع في النصف «الغربي» من الإسلام، كونها على بعد ٥٥٠٠ كلم إلى الشرق من مدينة باريس. وبتعبير آخر، فإنّ أكثر من نصف مسلمي العالم يعيشون شرقي دوشامبيه.

أمّا الملاحظة الثانية فهي أنّ العالم الإسلامي هو ناتج مجموع عدد كبير من الشعوب أعاد التاريخ والجغرافيا جمعها ضمن عائلات كبيرة. كما ينبغي تمييز ستّ مجموعات رئيسة من الشعوب الإسلامية، لكن هذه المجموعات، وإن وحّد بينها الإسلام، تبقى منفصلة في ما بينها لثلاثة عوامل أساسية: اللغة، الثقافة، القومية، والديانة السابقة وآثارها في التكوين الذهني. ونذكر، في ما يأتي، أسماء تلك المجموعات الستّ، تبعاً لتعدادها التناقصي.

١ ـ مسلمو القارّة الهنديّة (أو جنوب آسيا).

٢ ـ مسلمو العالم الماليزي (وخصوصاً أندونيسيا).

٣ ـ المسلمون العرب أو المستعربون.

٤ ـ الإسلام التركي ـ المنغولي، تركيا، معظم المسلمين السوفيات، شين كيانغ (أو «تركستان الصينيّة»).

٥ ـ إسلام إفريقيا وأثيوبيا (إلّا إذا احتلّ الدرجة الرابعة محلّ الإسلام التركي ـ المنغولي).

٦ ـ الإسلام الايراني (إيران، أفغانستان، طاجكستان).

إنّ مجموع الشعوب الإسلامية وحضاراتها والديانة الواحدة، تلك هي إذن المعاني الثلاثة لكلمة «إسلام». ومن المفيد، في أغلب الأحيان، التذكير بها مجتمعة. ولقد شارك عدد كبير من غير المسلمين في قيام الحضارة الإسلامية، أو هم عايشوا مرحلة قيامها. ثمّ عرفت الشعوب الإسلامية في بعض الأحيان، أو هي تعرف، مراحل زمنية حصل فيها نوع من «التخلّي عن الإسلام» الديني. ولا يغيب عن البال أنّ الديانة هي، بالتأكيد دعامة الحضارة الإسلامية، وملهمتها إلى حدّ ما. غير أنّ الحضارة المذكورة خضعت، هي الأخرى، لتطوّر خاصّ بها، تطوّر غريب جداً عن قواعدها الدينية. وباختصار، يمكن القول إنّ فهماً واضحاً للالتباسات التي تدور حول اللفظة يفسح في المجال أمام تجنّب الكثير من الأحكام الخاطئة.

II ـ أفكار تبسيطيّة حول الإسلام

ولنأت الآن إلى ما ليس هو الإسلام. ولا بدّ من التوقّف هنا عند ثلاثة أخطاء شائعة وراسخة.

١ ـ انحراف مسيحي؟

لقد شكّل نشوء الإسلام بالنسبة إلى المسيحيين، بدءاً من الشرق، سبباً للتعجّب ومادّة للتفكير. من أين أتت هذه الحركة الدينية الجديدة؟ فالشرق الهلّيني لم يكن يفتقر إلى الحركات الدينية. ولقد بدت هذه الأخيرة، أمام أعين البيزنطيين، كما لو أنّها رؤوس عديدة تثبت مثلما تنبت البدَع. وانطبقت هذه النظرة المألوفة والملائمة على الإسلام، كأنّما المسألة بدعة جديدة جاءت ممزوجة بتأثيرات يهودية. ونجد هذا التفسير لدى الكتّاب المسيحيين، وباللغة اليونانيّة في بادىء الأمر[١]، ثمّ ظهر بالسريانية والعربية في وقت

لاحق[٥]. ويؤكد المسيحيون، بعدما يستعيدون أحد مواضيع التقليد الإسلامي ويعكسونه، على أنّ محمّداً كان قد التقى في سنيّ شبابه براهب نسطوري نبذته طائفته من بين صفوفها، هذا الراهب غرس في ذهن مؤسس الإسلام القواعد الأوّلية لعقيدته. وهذا الراهب الذي يُعرف بالعربية باسم «راهب البحيرة»، غالباً ما تدعوه الكتابات المسيحيّة سيرجيوس.

وفي الغرب، سرتْ الفكرة العامّة القائلة بتبعية الإسلام للمسيحيّة[٦]. وبدأ الكشف عنها والكلام عليها علانية في «الحوار» (Dialagus) لبيار ألفونس بعد العام ١١٠٦[٧]. ثم نعود فنجدها إلى جانب أسطورة سيرجيوس النسطوري في رسالة بعث بها البابا بيوس الثاني إلى سلطان القسطنطينية التي كان قد تمّ الاستيلاء عليها قبل سبعة أعوام[٨]. وفي أيامنا أيضاً، لا يزال هذا الحلم يدغدغ نفوساً كثيرة ويتغذّى من بعض التفسيرات الساذجة للنصّ القرآني، ولقد بات من الواجب تبديد هذه الأوهام.

يقف القرآن في مواجهة المسيحيّة، كما هو وارد في الآية التالية على سبيل المثال: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحقّ إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروحٌ منه فآمنوا بالله ورُسُله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنّما اللهُ إلهٌ واحدٌ سبحانه أن يكون له ولدٌ له ما في السماواتِ وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً﴾[٩]. فكون يسوع هو ابن الله لأمر مُنكَر في عدد كبير من المقاطع القرآنية الأخرى[١٠]، كما هو منكَر أيضاً اتّحاده مع الآب في وحدة الأقانيم الثلاثة[١١]. وقد تكون بلا جدوى الإجابة عن ذلك بالقول إنّ القرآن لا يستهدف المعنى الحقيقي لمعتقدات الإيمان المسيحي. ولقد أدرك المسلمون هذه الآيات واستخدموها كأداة تكذيب للعقائد الدينيّة المسيحية[١٢]. ويؤكد القرآن أنّ يسوع هو أحد الأنبياء فحسب، وأنه مخلوق بين المخلوقات وعبده لله[١٣]. من ناحية أخرى، فلقد أنكر القرآن حالتيّ صلب المسيح[١٤] وقيامته. باختصار، إن يسوع، كما يراه القرآن، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون مخلّص العالم.

إنّ صورة المسيح في القرآن تختلف عمّا هي عليه في الأناجيل. وهذا ما لا يمكننا تفصيله، هنا، بصورة أشمل. كما لا يمكننا أن نبرز التقدير الذي يعتمده التقليد الإسلامي في اعتباره أنّ يسوع قد أسلم تماماً[١٥].

في الاستشهاد القرآني المذكور (٤، ١٧١)، لاحظنا أنّه قيل عن المسيح: «روح

[آتية] منه». وفي المفهوم القرآني لأمومة مريم البتول، تعني كلمة «روح» مخلوقاً ملائكياً أو مشبّهاً بالملائكي (١٩، ١٧)، أو هي تعني نفساً طبيعياً (٦٦، ١٢). وفي الآية ٥٨، ٢٢، فإنّ «روحاً [آتية] منه» (التعبير نفسه) تقوّي المسلمين كلّهم. وهكذا لا شيء يوحي بأنّ ثمّة علاقة بين يسوع وروح الثالوث الأقدس قد تمّ التعبير عنها في الآية التي أتينا على ذكرها. وحول هذه الآية بالذات، لا يدلي الكتّاب المسلمون بأيّ شيء يسمح بـ«تفسير نصراني»[16].

ويتضمّن الاستشهاد المذكور أيضاً (القرآن ٤، ١٧١) العبارة الآتية: ﴿كلمته ألقاها إلى مريم﴾. وكذلك قيل لزكريا عن يسوع إنّه «كلمة [آتية] منه» (٣، ٤٥). على أيّ حال، لا تجوز المبالغة في تقدير هذه التعابير التي تشير إلى أنّ الولد المعني لا يدين بوجوده إلّا لكلمة عظيمة من الخالق، دونما توسّط من قبل الإنسان. وهذا ما يتّضح من عملية المقارنة مع مقاطع أخرى من القرآن (٣، ٤٧ و١٩، ٣٥ إلخ). ويظهر الاسم المشترك «كلمة» حوالى ثلاثين مرّة أخرى في القرآن من دون أن يكون هناك أيّ سبب لأن نرى فيها «الفعل». وبحسب تعابير إحدى الدراسات المعمّقة في هذا الإطار، يستنتج الأب اوشوغنيسي ما يلي: «ينتج عن هذا كلّه، وبوضوح، أنّ صفة [«الكلمة» الإلهيّة] أطلقت على يسوع في القرآن عن طريق تسمية طارئة (...) فعبارة «كلمة» بما هي تعبير عن عمل إلهي اقنومي لم ترد أبداً في ذهن مؤسّس الإسلام بالمعنى الذي تحمله»[17]. وسيبيّن الكاتب نفسه أنّ النصوص المسيحيّة المنتشرة في شبه الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع، كانت تعتبر، في أغلب الأحيان، أنّ «الكلمة» هي الأمر الخالق، أو ما يأخذ في القرآن الشكل الآتي: «كُن!» (٢، ١١٧ و٣، ٤٧ إلخ).

بالإضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من الحضور الملموس ليسوع في القرآن (حيث يتمّ ذكره خمس وثلاثين مرّة)، وعلى الرغم من تكريم المسلمين لمريم، فإنّنا لا نجد في الإسلام أيّ صدى لسرّ المسيح ولمجده بما هما جوهر الإيمان المسيحي.

٢ ـ ركيزة توراتية؟

في الظاهر، لا أحد يقول إنّ الإسلام ديانة توراتية. ولكن غالباً ما يُحكى عن «ديانات الكتاب» أو «الديانات الابراهيمية الثلاث» لإدراج الإسلام مع اليهوديّة والمسيحيّة في صفّ واحد. غير أنّ هذا النوع من الكلام يكشف عن جهل تامّ للواقع.

بالطبع، إنّ المسيحي الذي يقرأ القرآن يجد فيه عدداً كبيراً من الأسماء المعروفة. فما عدا يسوع ومريم وزكريا ويوحنا المعمدان، هناك العديد من شخصيات العهد القديم أيضاً»: البعض - كاسحق ويعقوب وإيليا وأيوب ويوحنا - ورد ذكره باقتضاب، أمّا البعض الآخر فاحتلّ مكانة رئيسة في نصوص أساسية جداً. ومن هؤلاء اسماعيل ويوسف وداود وسليمان، وبالأخص آدم. أما لوط ونوح، فهما الأكثر حضوراً. ويحتلّ المركز الأوّل كلّ من ابراهيم وموسى».

ولئن كان القرآن يعتمد، في سرد تاريخ موسى، على كثير من الدقّة، فإنّنا نكتشف بسرعة أن النصوص التي تتناول هذه الشخصيّة التوراتية بامتياز، قد خضعت للتعديل بما يتناسب وأبعاد القرآن. ولنأخذ بهذا الصّدد مثلاً معروفاً، وهو «مشهد العلّيقة»، الذي يشكّل، بالنسبة إلى القارىء اليهودي أو المسيحي مفترقاً أساسياً في حياة موسى، ألا وهو إرساله في المهمّة، وهذا ما يمثّل قمّة تاريخه. ولا يمكن التنكّر إلى أنّ أكثر اللحظات حدّة في هذه القصة كما وردت في النصّ التوراتي هي عبارات الإلّه يهوه: «أنا إلّه أبيك، إلّه إبراهيم، وإلّه اسحق، وإلّه يعقوب (سفر الخروج ٣، ٦)، وأخيراً يأتي الجواب - وقد تمّت ترجمته على عكس ما يعني - عن السؤال الذي يوجّهه موسى: «أنا هو الذي هو» (٣، ١٤). وهكذا تغيب كلمات الله الثلاث كليّاً في كلّ النصوص القرآنية (المذكورة في الهوامش)، ولا تظهر في أيّ موجز وكأنّها لا أثر لها على الإطلاق. إنّ إلّه الرحمة الذي يحنو على شعبه، من عصر إلى آخر، ليقدّم له «العهد» (المعقود على قمة جبل سيناء)، يختفي ليحلّ محلّه «ربّ العالمين» (قرآن ٢٨، ٣٠) تبعاً للرؤية الإسلامية البحتة.

أمّا في ما يتعلّق بابراهيم، كما ورد ذكره في القرآن، فلقد نشأت حول هذه المسألة اهتمامات كثيرة لا يمكن اعتبارها دائماً مجرّد أفكار وانطباعات. وتبقى مقارنة النصوص هي العمل الأكثر بلاغة وجدوى. ففي التوراة يظهر إبراهيم، بصورة أساسية، بوصفه الرجل الذي آمن بالكلام الذي وجّهه إليه الله، وبالوعود التي قطعها له. كما يظهر أنّه الرجل الذي فرض على نفسه الهجرة والمجيء إلى فلسطين والعيش فيها في ظلّ طاعة بطولية لا مثيل لها». أمّا في القرآن، فهو يظهر إبراهيم، بصورة أساسية، بوصفه المدافع الرزين عن أحادية الله، المناوىء للأصنام وباني الكعبة في مكّة». وباختصار، إن لدينا وجهين دينيّين مختلفين تحت اسم واحد، ينطوي كلّ منهما على قيمة رمزيّة لا يمكن مقاومتها من الطرف الآخر.

إنّ التبدّل الغريب الذي يطرأ على الشخصيات التوراتيّة من خلال ورودها في القرآن يمكن تفسيره ضمن ظاهرة أكثر اتّساعاً. ونقصد هنا أن الجوّ الديني للقرآن مختلف تماماً عن الجوّ الديني السائد في التوراة. فهذه الأخيرة تقدّم نفسها على أنها تاريخ خلاص البشر، بالمعنى الواسع للكلمة. وهي لذلك، تمتلىء بنصوص حول رجال ونساء شديدي التفاوت والاختلاف. كما تسجّل نفسها فعلياً في الزمن (بما أنها نتيجة مركّب ألفي تقريباً)، وتعير أهميّة كبرى للعصر في التاريخ الخاصّ للبشر كما في تاريخ الإنسانية المقدّس. فمن عهد القدامى إلى موسى، ومن داود إلى الأنبياء، وإلى ما بعد ذلك، هناك ـ في التوراة وتبعاً لها ـ تقدُّم للوحي. من هنا، تبرز أهميّة الذاكرة التي تتناول أعمال البشر وأفعال الله السامية في آن، ويرد هذا كلّه في عشرات الأعمال الكتابية (التوراة مكتبة بحدّ ذاتها)، لكلٍّ منها صيغة أدبية خاصّة وطريقة عرض تتفاوت نسبة وضوحها من نصّ إلى آخر، وكلّها تقريباً منسوب إلى كتّاب يتمّ تعيينهم بالاسم.

أمّا من ناحية الجوّ الديني للقرآن، فإننا في عالم ذهني آخر. مَن الكاتب أوّلاً، إن لم يكن الله نفسه، الذي أملى القرآن على محمد، كلمة كلمة، بواسطة ملاك[٢٣]. ثم ليس هناك المزيد من جهة التقدّم، أو، إذا ما وُجد هذا التقدّم، فقليل وجوده. وهكذا افتُرض أن يكون محمّد هو الوحيد الذي أعلن على مدى حوالى عشرين سنة، كلّ ما كان أوحي به له وبشكل حازم. غير أنّ هذا الوحي القرآني قد اعتُبر، في جوهره مماثلاً لرسالة كلّ الأنبياء والرسُل السابقين: من دون تجاهُل التبشير بالإله الواحد، وتنبيه الإنسان إلى أنّ خالقه سوف يكون الديّان في الوقت نفسه. وفي حالة القرآن النهائية، يظهر هذا التبشير كنتيجة جمع ١١٤ عنصراً (تُدعى «سُوَره»)، لا يلعب تنظيمها التسلسل كما هي واردة في القرآن أيّ دور أو قُل لا يخدم أيّ مبدأ، سواء كان عقلانياً أم لا. ففي داخل كلّ سورة من السُّور المذكورة، يبدو أن التوسُّع في كتابة النصّ ينقطع، في أغلب الأحيان، ومن ثمّ يعود إلى نقطة البداية. فالخطاب لا تنقصه الحجّة، وهو جدلي. أمّا الشخصيات التي تتكلّم عليها، فتتخذ طابع «نماذج» معيّنة أكثر ممّا هي شخصيات من لحم ودم. وقد ترى عدّة أشخاص مختلفين يلعبون أحياناً الدور نفسه لـ «نموذج» واحد (النبي المضطهَد، إنما المنتصر، على سبيل المثال، أو الظالم) أثناء قراءتك للقرآن. ولا يحمل هؤلاء الأشخاص، في بعض الأحيان، أي اسم عَلَم يُعرفون به[٢٤]. هناك امرأة وحيدة يسمّيها القرآن، هي مريم! ويبدو أنّ الزمن قد انهار واندثر. فأنبياء الزمن الغابر، ومحمد في الوقت الراهن، يتشابهون إلى حدّ كبير يصعب معه تمييز ما أعلن عن مصائر كلّ منهم. ثمّ إنّ النصوص

المثالية الماضية تسبقها في أغلب الأحيان الإشارة الجافّة الآتية: «وإذ»[٣٠]: فهي تفصل فعل الله عن مسيرة الزمن، من أجل أن تضع بين الاثنين درساً أبدياً. وينتهي كلّ ذلك إلى انطباع حول شيء غامض وسطحي. وإذا صحّ التعبير، فالذاكرة نفسها تمحى وتندثر. أما «التذكير» (من قبل الله) أو «الاستذكار» (من قبل الإنسان) واللذان يظهران غالباً تحت اسم «ذِكر»، فإنّهما لا يتناولان عموماً أحداثاً معيّنة، وإنّما حقائق مستديمة[٣١]. ولا حضور للكلمة ولفكرة العهد بين الله وأتباعه. وأخيراً عندما لا يتوجّه الله إلى النبي بصفته أداة الوحي، فإنّه (أي الله) يستخدم الصيغة غير الشخصيّة في كلامه. وفي هذه الحالة، يتمّ استعمال صيَغ الخطاب عشرات المرّات لدعم هذا الشعور وتقويته: «يا أيّها الذين آمنوا!».

خلاصة القول إنّ جذور القرآن لا تبدو متجذّرة في أعماق الحقيقة الوجودية. وربما يكون ذلك، بالنسبة إلى المسلمين، علامة إضافية لجهة الأصل الإلهي للقرآن الذي يختلف، بالتأكيد، اختلافاً جذرياً مع الكتابات التوراتية وكتابات العهدين القديم والجديد على السواء، كما أنّ تكرار النصوص التي تتناول الشخصيات التوراتية أمرٌ واقع. ولكنه ينبغي عدم نسيان المبدأ الكبير الآتي: إنّ الأدوات التي تتألّف منها الفكرة لا تحدّد طبيعتها. وفي الحقيقة، فإنّ الفكرة القرآنية والإسلامية ليست توراتيّة الطابع، كما أن القرآن ليس ابن عمّ التوراة. ثمّ إن السّيل التوراتي لا يسري في القرآن.

٢ ـ ديانة القرآن الواحد؟

منذ سنوات عدّة، كتب أحد كبار المتخصّصين في الشؤون الإسلامية ما يأتي: «الإسلام هو القرآن». كم هو صحيح هذا العنوان! فالقرآن يطبع الديانة الإسلامية كلّها ويبسط هيمنته على معظم الحضارة الإسلامية. وهو يمارس، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، تأثيراً كبيراً على حياة المسلم، وعلى حياة المسلم العربي بالأخصّ. وليس هناك في الإسلام ما لا يرتبط، بطريقة ما، بإحدى آيات القرآن.

ولكن المقصود هنا ليس الكتاب في حالته الأولى من الكتابة، الأدبية، لأننا عندما نتكلّم على القرآن نقصد، بالتأكيد، الطريقة التي تمّ فيها تجويد القرآن والاستماع إليه بشكل ظاهري ملموس. ونقصد، بالتالي، الطريقة التي تتمّ فيها قراءته وتفسيره وتأمّله والتعليق عليه وفهمه من قبل المسلم في طائفته. فالقرآن، ككلّ نص نموذجي كبير، لا

يقبل التقوقع في حدود نصّه الأصلي. فهو، إلى ذلك، يبلغ المؤمن في حالة مختلفة، من دون أيّ تجميل، بل بالأحرى في حالة تمّ تكبيرها وتحويلها بالألوان لتصبح وإيّاه (المؤمن) جسداً واحداً. ويجب القول انطلاقاً من القرآن بالذات: هذا هو الإسلام. غير أنّ سيرورة الطائفة الإسلامية في هذا القرن قد تركت أثراً عميقاً في مسألتين: تمتين بعض النزعات التي كان يعوّضها الآخرون في الرسالة الأوّلية، وتجديد المنافذ وحالات الإثراء التي لم تُدْرَك في الأصل، وذلك من أجل أن يعطى النصّ «الخام» معانٍ لا تكتشفها مجرّد نظرة خارجية وموضوعية.

هنا يكمن الالتباس في رؤية الديانة الإسلامية ضمن حدود الكتاب فقط: لذا يتوجّب على المعادلة التي توحِّد في ما بينها أن تأخذ في الاعتبار المسافة التي تفصل بين القرآن المسلم والقرآن المحايد المتروك أمام البحث العلمي ليس إلاّ. ولكن هناك أكثر من ذلك أيضاً.

يعرف الجميع أنّ المسلمين ينظرون إلى القرآن على أنّه كتابهم المنزل. ولكنّنا غالباً ما ننسى أنّ الوحي في الإسلام يأخذ أيضاً شكلاً آخر يرافقه مضمون مختلف. فسنّة النبي هي أيضاً كلمة الله المنزلة[٢٧]. وبتعبير آخر، إن كلمات محمد وحتى تصرّفاته تحتوي على قيمة منزلة. ولهذا السبب، نرى أنّ العلاقات التي تمّ تحويلها إلى حقيقة بعناية فائقة، والتي تتعلّق بتلك الكلمات والتصرّفات (معرفة الحديث أو «التقاليد النبوية»)، قد تمّ جمعها في مجموعات كبيرة: هناك ستّ مجموعات يعتبرها السنّة مطابقة للشرع[٢٨]. وهكذا فإنّ محتويات هذه المجموعات تشكّل السنّة التي تترجم أيضاً من خلال «التقليد». ويجدر القول إن هذا التقليد لا يملك الاعتبار الذي يتمتّع به القرآن، كلمة الله المباشرة. ولكن التقليد، في الواقع، يتمتّع بالقوّة المنزلة الشرعية نفسها التي للكتاب. وهناك العديد من الفقهاء الذين اعتبروا أنّ بالإمكان إلغاء آية آية قرآنية، أي إلغاء مفعولها واستبدالها بتقليد نبوي مهما كان مضمونه مختلفاً.

لقد كانت صحّة الحديث دائماً من شواغل الإسلام. وفي أيامنا، بلغ الأمر بعدد كبير من التيارات إلى رفض اعتبار قسم كبير من الحديث وكأنّه «وثيقة التقليد». ولكن هذا الواقع لا يعني بأية طريقة من الطرّق أنّ القرآن يبقى، هو، السلطة الوحيدة. فالوعي الإسلامي اليوم، مثلما كان بالأمس، مطبوع بصورة محمّد. أو لم يقل القرآن: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أُسْوَةٌ حَسَنة﴾[٢٩]؟ إنّ العقيدة الإسلامية موسومة في العمق

باحترام الرسول وتكريمه، والأخلاق الإسلامية موسومة بالتشبُّه به.

باختصار، إنّ الفرد الغربي الذي يتفحّص فهرست القرآن المترجم ويقوم بتركيب بعض مقاطعه وجمعها من أجل توضيح إحدى مسائل الديانة الإسلامية، لا بدّ أن يتعلّم شيئاً ما. ولكنّه يبقى غير متأكّد، نتيجة هذا القدر من المعرفة، من فكر الإسلام.

وفي الانتقال من الحلم إلى الواقع، يمكن الاستمرار في الخطّ نفسه، والكشف مثلاً عن أنّ الإسلام ليس ديانة روحية بحتة[٣٠]. فهو يظهر ويفرض نفسه في البداية كقانون: قانون يضفي روحية بالنسبة إلى أولئك الذين أعدوا أنفسهم مسبقاً، بالتأكيد، ولكنّه قانون أظهر نفسه بشكل عام وكأنه وُضع لمواجهة «الكافرين» والمؤمنين على السواء. إنّه قانون شامل، يدقّق في الأمور البسيطة، ويميّز بين الرجال والنساء، أوّلاً، ومن ثمّ بين المسلمين والآخرين[٣١].

بنقلنا هذا الموضوع إلى عرض آخر، هو وصف الإسلام وتقديره كما هو. ولقد اكتفينا بقول ما ليس هو الإسلام. ومن المفترض أن نعرف عمّ نتكلّم ومع من. ثمّ إنّ الأوهام لا تحمل أية فائدة لأولئك الذين يعجبون بها. أمّا الإسلام، فهو لا يرى نفسه فيها ولا يعترف بها أيضاً. وهذا المبدأ التوفيقي الذي نحتته بقوّة عبقريّة رجل واحد، تطوّر خلال قرنين من الزمن، عن طريق دمج إسهامات عديدة في ما بينها، قبل تثبيته في الشكل الذي نعرفه به اليوم. والإسلام، بكلّ ما ينطوي عليه من خصوصيّة وتميّز، يستحق أن يؤخذ في الاعتبار، وأن يقدّر من أجل قيمه الحقيقيّة.

غي مونّو
(باريس)

الهوامش

(١) يجب الأخذ في الاعتبار أربعة عشر قرناً من التاريخ والفكر الإسلاميّين اللذين غيّرا في معطيات «كتاب» المسلمين وعملا على تطويره. أمّا في ما يخصّ المواقف الإسلامية الحديثة، فإليكم بعض عناوين الكتب التي تظهر المفارقة الكبيرة الموجودة: ـ محمّد سعيد العشماوي، «الحركة الإسلامية ضدّ الإسلام»، باريس القاهرة، ١٩٨٩، منشورات (La Découverte) ومنشورات «الفكر». ـ محمّد أركون: «الإسلام، أخلاق وسياسة»، باريس، ١٩٨٦، (Unesco/DDB). ـ أوليفيه كارّيه: «تصوُّف وسياسة، قراءة ثوريّة للقرآن قام بها سيّد قطب، وهو من الأخوان المسلمين الراديكاليين»، باريس، ١٩٨٤، منشورات (Ducerf). ـ مصطفى شريف: «الإسلام في تجربة الزمن»، باريس، ١٩٩١ (Publisud). ـ فؤاد زكريا: «علمنة أو أسلمة. ـ العرب أمام ساعة الاختيار»، باريس/ القاهرة، ١٩٩١. منشورات (La Découverte) ومنشورات «الفكر».

(٢) دومينيك وجانين سورديل: «حضارة الإسلام الكلاسيكي»، باريس، ١٩٦٨؛ طبعة ثانية، ١٩٧٦، (Arthaud). ـ أعمال برنار لويس. ـ مقالة جورج قنواتي: «الحضارة الإسلامية في نتاج البروفسور فون غرونبوم»، المؤسّسة الدومينيكانيّة للدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٣٧ ـ ٨٢.

(٣) نمتنع عن الدخول في سرد الأرقام التي تستدعي مناقشات طويلة. فالإحصاءات غير دقيقة في أغلب الأحيان، ومبالغ فيها إجمالاً.

(٤) عادل تيودور خوري: «علماء اللاهوت البيزنطي والإسلام، نصوص وكتّاب. من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر»، لوفين/ باريس، ١٩٦٩. الجدلية البيزنطية ضدّ الإسلام (من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر) لايدن، ١٩٧٢. «القديس يوحنا الدمشقي (ينبوع المعرفة)».

(٥) سيدني هـ. غريفيث: «النبي محمد، كتابه ورسالته، تبعاً للمواقف المسيحية، بالعربية والسريانية، منذ العصر العباسي الأول»، في «حياة النبي محمد». ندوة ستراسبورغ (تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٨٠)، باريس، ١٩٨٣، ص ٩٩ ـ ١٤٦.

(٦) لويس غارديه: «الإسلام، دين وطائفة»، باريس، ١٩٧٠.

(٧) أسلافنا والديانات، باريس، ١٩٨٦.

(٨) أيلياس سيلفيوس بيكولوميني: «رسالة إلى محمد»، مع ترجمتها وملاحظات البير باكّا، نيويورك، ١٩٩٠.

(٩) القرآن ٤، ١٧١. لقد وجّه المسيح نفسه لوماً مماثلاً إلى المسيحيين في القرآن ٥، ١١٦.

(١٠) القرآن ٩، ٣٠ و١٩، ٣٤.

(١١) القرآن ٥، ٧٣.

(١٢) القرآن ٥، ٧٥ و٣، ٨٤.

(١٣) القرآن ٣، ٥٩ و٤٣، ٥٩. ـ إنّ كلمة «عبد»، في القرآن، غالباً ما تعني البشر (١٥، ٣ و١٩، ٩٣ و٤٠، ٤٨ إلخ).

(١٤) القرآن ٤، ١٥٧.

(١٥) هناك ثلاثة كتب رائعة تدرس شخصية المسيح:

١ ـ في القرآن وتعليقاته الإسلامية: روجيه أرنالديز، «يسوع ابن مريم، نبيّ الإسلام»، باريس، ١٩٨٠.
٢ ـ في التقاليد النبوية: ميشال حايك، «مسيح الإسلام»، باريس، ١٩٥٩.
٣ ـ في الصوفية: روجيه أرنالديز. «يسوع في الفكر الإسلامي»، باريس، ١٩٨٨. يمكن أن نذكر أيضاً مقالنا بكثير من التواضع: «يسوع (في الإسلام)»، قاموس الديانات، تحت إشراف بول بوبار، باريس، ١٩٨٤.

(١٦) خلاصة روجيه أرنالديز «يسوع في الفكر الإسلامي».

(١٧) توماس ج. اوشوغنيسي: «كلمة الله في القرآن»، روما (Biblical Institute Press) ١٩٨٤. روجيه أرنالديز: يسوع ابن مريم، نبي الإسلام، ص ٨٠ ـ ٨٤.

(١٨) اللائحة الآتية غير كاملة. حول الأنبياء في القرآن، وحول الأنبياء التوراتيين بالأخصّ، جاك جومييه: «الموضوعات الكبيرة في القرآن»، باريس، ١٩٧٨. «مسيحي يقرأ القرآن»، باريس، (Cahiers «Evangile»، العدد ٤٨).

(١٩) يرد اسم ابراهيم ٦٩ مرّة (في ٢٥ سورة مختلفة)، وموسى ١٣٦ مرّة (في ٣٤ سورة)، ويسوع ٣٥ مرّة (في ١٣ سورة). أمّا بخصوص الآيات التي تتعلّق بهؤلاء الأنبياء الثلاثة، فهي تسلسلاً ٢٤٥ و٥٠٢ و٩٣ (بالنسبة إلى أكثر من ٦٢٠٠ آية يحتويها القرآن).

(٢٠) «سفر الخروج» ٣ و٤. سوف نلحظ أنّ كلمة «علّيقة» الواردة ثلاث مرّات في النصّ التوراتي، لا أثر لها في

القرآن، وهي مستبدلة بكلمة «شجرة» في (٢٨، ٣٠)، وغائبة تماماً عن التفاصيل الأخرى للحدث.

(٢١) سفر التكوين ١٢، ١ ـ ١٥/٨، ٢/١٧، ٢٢/٢٥، ٧ـ١١/..

(٢٢) القرآن ٦، ٧٤ ـ ٨١/٢١، ٥١ـ٧٠/٢ و١٥ـ١٣٠/..

حول انتشار النصوص التوراتية وتحوّلها الشفهي في العالم العربي القديم (Reuven Firestone)، رحلات في الأراضي المقدّسة. تطوّر أساطير إبراهيم ـ إسماعيل في التفسير الإسلامي، نيويورك ١٩٩٠. حول عدم وجود أسطورة إسماعيل في العالم العربي قبل ولادة الإسلام، انظر كتاب رينيه داغورن الهامّ (على الرغم من غلبة الطابع التقني): ملحمة إسماعيل تبعاً لأسماء العَلَم والتقليد عند العرب، جنيف، مكتبة (Droz)، ١٩٨١.

(٢٣) مي موتّو: «المسيرة الكلاسيكية للتفسير الإسلامي» في «قواعد الشرح»، أصدره ميشال تارديو، باريس، منشورات (Cerf)، ١٩٨٧، ص ١٤٧ـ ١٦١، إلخ.

(٢٤) القرآن ٥، ٢٧ ـ ٣٢ (= هابيل وقابين)، ٢٠، ١١٧ (= حواء)، إلخ.

(٢٥) «وإذه. انظر بهذا الخصوص الملاحظات القيّمة التي وضعها روجيه أرنالديز: «ثلاثة رُسُل لإله واحد»، باريس، ١٩٨٣، ص ٢٠ـ٢٣.

(٢٦) مي موتّو: «الذّكر في القرآن وإحياء الذكرى في الإسلام»، في «إحياء الذكرى». «ندوة لثوية»، تحت إشراف فيليب جينو، لوفين ـ باريس ـ بيترز، ١٩٨٨، ص ٢٤٧ـ ٢٥٣.

(٢٧) تظهر عبارة واضحة جداً ومفصّلة عن هذه العقيدة الحاسمة لدى أحد الكتّاب السنّة الأكثر سلطة. انظر الترجمة في بحثنا: «المسيرة الكلاسيكية...».

(٢٨) الأحاديث النبوية لدى الشيعة تمّ إكمالها عن طريق تقاليد (أخبار) الأئمة. فهؤلاء ـ بالإضافة إلى سلطتهم في تكييف تعاليم القرآن وأحكامه في مختلف الظروف ـ يُعتَبرون الوحيدين القادرين على معرفة المعاني المكتومة في كتاب الله وعلى كشفها. من هنا أصبح رجحان النصّ المقدّس بمعناه الأدبي، وحتى التلفاتي، قليل الجدّية والدّقة.

(٢٩) القرآن ٣٣، ٢١. انظر أيضاً ٣٣، ٤٦ و٣، ٣١ و٦٤، ٨ و١٢.. وحول انتشار مكانة محمد المدهشة في الإسلام، آن ـ ماري سكيميل: «ومحمد رسول الله ـ تكريم محمد في التقوى الإسلامية»، شابل هيل، نورث كارولينا برس، ١٩٨٥.

(٣٠) إن أهمّية الصوفية عظيمة جداً، ومع ذلك، فهي ليست أساسية بالنسبة إلى الإسلام. كما أنّ عدداً من المسلمين والتيارات الإسلامية قد رفضوها وحاربوها. ـ إنّ أفضل عمل يتناول الصوفية بشكل عام هو كتاب آن ماري سكيميل: «الأبعاد السرّية في الإسلام»، شابل هيل، نورث كارولينا برس، ١٩٧٥. المثل الرائع هو مثل الأنصاري «صرخات من القلب» الذي ترجمه سيرج دي لوجيه دو بوركويي، باريس، سندباد، ١٩٨٨. انظر أيضاً روجيه أرنالديز: «تأمّلات مسيحيّة حول السرّ الإسلامي»، باريس، ١٩٨٩.

(٣١) «حول الموقف الدنيوي للمرأة»، القرآن ٢، ٢٢٨ و٢، ٢٨٢، و٤ و١١ و٣٤، إلخ.

تيريز ـ آن درووار(*)

(Thérèse - Anne Druart)

الـه المسيحيين والـه المسلمين

هل هما فعلاً إله واحد؟

لا يكتفي المسيحيّون والمسلمون بالإعلان عن الحقيقة الآتية: «ليس هناك سوى إلّه واحد»، ولكن البعض منهم لا يتردّد في التضحية بحياته في سبيل الدفاع عن هذه الحقيقة. ففعل الإيمان المسيحي يبدأ بالتأكيد القائل «أومن بربٍّ واحد»، فيما يبدأ إشهار الإيمان الإسلامي بـ: «لا إله إلّا الله». (إنّ تعبير «الله» المستعمل للإشارة إلى الله في التقليد الاسلامي، ليس اسم علم كما هو اسم زوس أو جوبيتر، ولكنه، بكل بساطة، الكلمة العربية المستعملة للدلالة على الألوهيّة»). هكذا يبدو أن الجواب عن سؤالنا سهل للغاية. فبما أنّ هنالك إلّهاً واحداً لا إلّه غيره، وبما أنّ الإسلام والمسيحية لا يؤكّدان فقط على صحة ذلك، وإنما يؤكّدان أيضاً على أنّ الحقيقة المركزية والأولى تكمن هنا بالذات، فإنّ المسلمين والمسيحيين يعبدون، إذن، إلّهاً واحداً. ولا شكّ في أن كل المسيحيين والمسلمين المخلصين والجدّيين يتوجّهون نحو الله الأوحد ويقصدون عبادته عبادة حقيقية. غير أن طريقة كل منهم في فهم هذه العبادة وإدراكها تختلف كثيراً. ولئن كانوا يؤدّون فروض العبادة لإلّه واحد، فهم لا يعبدون في الواقع الإلّه نفسه. وعلى

(*) وُلدت تيريز ـ آن درووار في بروكسل عام ١٩٤٥. تحمل شهادة الدبلوم في الدراسات الخاصّة بالقرون الوسطى، وشهادة الدكتوراه في الفلسفة اليونانية، من الجامعة الكاثوليكية في لوفين، وشهادة اخرى في الدراسات الشرقية (فلسفة وعلم الدين الإسلامي في القرون الوسطى) من جامعة اوكسفورد. تشغل منصب سكرتيرة في الجمعية الفلسفية الكاثوليكية الأميركية. وقد كتبت حوالى خمسة عشر موضوعاً حول الفلسفة العربيّة وأفلاطون. ونشرت: «الفلسفة العربية والغرب: تواصُل وتفاعُل»، واشنطن، ١٩٨٨.

الرغم من النقاط المشتركة العديدة التي يلتقي حولها فهمهم لتلك العبادة، فإنّ الاختلافات في ما بينهم عميقة.

لنبدأ، أوّلاً، بعرض النقاط التي توحّدنا وتحثّنا على التوجه إلى الله الأوحد: هناك عدد من صفات الله المشتركة ما بين المسلمين والمسيحيين على السواء، كالقول بالإله الواحد الخالق، خالق كل شيء من العدم، والإله القادر على كل شيء، الإله الرؤوف والكلّي العلم. العادل والرحيم. وفي دنيا الآخرة، بعد القيامة، سيقوم الله بمعاقبة الأشرار ومكافأة الصالحين.

بالإضافة إلى ذلك، إنّ هذا الإله الوحيد والخالق هو إله يظهر أمام البشر ويرسل إليهم رسلاً وأنبياء. وهو أيضاً إله ابراهيم إذ يؤكّد المسيحيون والمسلمون معاً على أنّ الله قد تجلى لابراهيم وأنّ إيمان هذا الأخير جعل منه أباً للمؤمنين عبر ذرّية اسحق الدنيوية والروحية، بالنسبة إلى المسيحيين، وعبر ذرّية اسماعيل، بالنسبة إلى المسلمين (القرآن، سورة ١٤، وفي أماكن أخرى مختلفة). إنّه أيضاً إله يوسف وقد أمّن له الحماية في مصر (سورة ١٢)، وإله موسى وقد تكشّف له من أجل إنقاذ شعبه من مصر، ومن ثمّ أعطاه الشريعة. ولقد بشّر الله أيضاً زكريا بأنّه سيصبح أباً ليوحنا المعمدان على الرغم من تقدّمه وزوجته في السن. وأخيراً، تتكلّم الديانتان على البشارة التي تلقّتها مريم البتول، وتؤكّدان على ولادة المسيح منها (سورة ١٩).

وليس الله فقط إلهاً يتكشّف لبعض الأشخاص، فهو أيضاً الإله الذي يقدّم الكتابات المقدسة. إنّ الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، هي ديانات كتابية، أو ديانات الكتاب، على حدّ قول المسلمين: العهد القديم لليهودية والعهد الجديد للمسيحية والقرآن للإسلام.

إلّا أنّ نقاط التشابه هذه، وغير المتوقّعة ربما، تكشف للبعض خلافات عميقة لا يستطيع أيّ حوار حقيقي وصحيح أن يكتفي بتناولها من دون التعرّض لها بصراحة ووضوح.

١ ـ إنّ الاندفاع والشغف اللذين يستخدمها الإسلام في الدفاع عن وحدانية الله وتساميه والإعلان عنها، يرغمان المسلم على رفض أسرار الأقانيم الثلاثة والتجسّد.

إنّ التكرار المجوّد الذي يسيطر على الدعوة إلى الصلاة التي يطلقها المؤذّن من

مئذنته وتتردّد كالصدى مع إطلالة أولى بشائر الصباح، وفي مختلف أحياء المدن الإسلامية الكبيرة، يقول: «لا إله إلّا الله». فإن يقول: هناك ثلاثة أقانيم في إله واحد، إذن، هي مسألة تفوق الإدراك، كما أنّ تجميع أقانيم إلهية في إله واحد يبدو إنسانياً جداً ولا يستحقّ عظمة الله. ولذلك فإنّ الثالوث المقدّس، بالنسبة إلى المسلمين، هو شكل لا معنى له. ثمّ إنّ الإنجيل نفسه، كما قدّمه المسيح، يشير بكل وضوح إلى أنّ المسيح لم يكن يقدّم نفسه أبداً على أنه المساوي للآب أو حتى ابنه. ولكن المسيحيين، وفي سبيل تجنّب الاعتراف بمحمد كخاتمة الأنبياء، عملوا على تحوير كتاباتهم الخاصة. وهم لم يحذفوا فقط إعلان نبوءة محمد، ولكنّهم أفسدوا أيضاً عبارات المسيح نفسها.

أما في ما يخصّ سرّ التجسّد، فهو بمثابة الطعن في سموّ الله وعظمته. فالله، في الإسلام، قريب جداً من الكائن البشري، ولكنه في الوقت نفسه، مختلف عنه تماماً ولا يستطيع «الاختلاط» به تحت أي شكل من الأشكال. وهكذا، فالإنسانية تعتدي على عظمة الله الكاملة المتجلية في سموّه. وليس أسوأ، بالنسبة إلى الإسلام، من «إشراك» أي شيء مع الله. ولهذا السبب، فإنّ التأكيد القائل بأنّ المسيح هو إله حقيقي وإنسان حقيقي في آنٍ واحد، لا يمكنه إلّا أن يكون شكلاً من هذا الإشراك غير المقبول أبداً.

إنّ رفض الاعتراف بسرّ التجسّد يقود إلى رفض موت المسيح على الصليب وقيامته من بعد. وهكذا، إذن، يتعرّى الإيمان المسيحي المرتكز على سرّ الفصح من معناه الأساسي. صحيح أنّ المسيح نبيّ كبير أعلن يوحنا المعمدان عن نبوءته، وولد عجائبياً من عذراء، وحمل إلى البشر الإنجيل الذي يمثّل رسالة الله الحقيقية التي أفسدها اليوم أتباعه، لكن الصحيح أيضاً هو أنّه مجرّد إنسان بسيط.

وإذا كان المسيح مجرّد إنسان فحسب، فإنّ الشعائر القائلة بأنّ مريم هي «أم الله» تتعرّض للانتقاد الشديد وتُعتبر شكلاً آخر من أشكال الإشراك لأنّها تميل إلى جعل مريم مساوية لله. والآيتان ١١٦ و١١٧ من السورة الخامسة من القرآن تعبّران عن كل ذلك بوضوح إذ جاء فيهما: ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءأنت قلت للناس اتّخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ إن كنتُ قُلْتُه فقد عَلِمْتَهُ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسِكَ إنك أنت علاّم الغُيوب. ما قلتُ لهم إلاّ ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم. . .﴾.

نعم، إنّ المسيحيين والمسلمين يحجّون معاً إلى بيت مريم بالقرب من أفسوس،

وهذا ما يلامس عواطفنا ويؤثّر فينا. غير أنّ ما تخفيه هذه البادرة يبقى اختلافاً يتوجّب علينا احترامه.

٢ ـ استحالة فكرة الخادم المعذّب، ورفض سرّ التجسّد الذي يقود إلى تنكّر موت المسيح على الصليب، إذ إنّه لا يمكن إخضاع نبي حقيقي لمعاملة مماثلة لأنّ ذلك يناقض قدرة الله.

ويرد في القرآن (السورة الرابعة، الآيتان ١٥٦ و١٥٧)، أنّ الله يلعن اليهود: ﴿وقولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم وإنّ الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلّا اتّباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً﴾.

يقتنع التقليد الإسلامي أنّ حالة العداء التي يولّدها كل نبيّ يستحقّ هذا الاسم، لا يمكن أن تؤدي إلى مصرعه أو إلى نبذه بالكامل، فنهاية متشابهة تصبح إشارة إلى أنّ الله لم ينجح في دعم نبيّه وتثبيت رسالته. في مسألة الصلب استبدل الله، إذن، المسيح بشخص آخر يُعرف أحياناً بيهوذا الاسخريوطي.

يعرض القرآن بشكل دقيق الشدائد التي يتعرّض لها الأنبياء والرسل ويقول بأنها ليست سوى شدائد مؤقتة لا تلبث أن تزول، لأنّ النبي أو الرسول يخرج منها أخيراً منتصراً، وهذا النصر بالذات هو علامة رضى الله ودليل حقيقة رسالته. وفي القرآن، يدمّر ابراهيم، وهو في صلب اندفاعه من أجل الإله الأوحد، الأصنام التي كان آباؤه يكرّمونها، ويعرّض حياته للخطر من جرّاء ذلك. غير أنّ الله يأتي إلى نجدته والدفاع عنه. وتلك هي حالة نوح وموسى وداود ومحمد الذين شهدوا ارتباك خصومهم بعد التجارب التي تعرّضوا لها.

ولا علاقة للتقليد الإسلامي بـ «خادم الله المتألّم» في نبوءة اشعيا. فصلب المسيح هو إذن أمر لا يمكن التفكير فيه، كما أنّ موضوع التشبّه بالمسيح عن طريق الاتحاد به وبآلامه من أجل خلاص العالم، ليس مسألة غريبة فقط، وإنّما هي أيضاً مسألة غير مفهومة على الإطلاق.

٣ ـ إنّ الوحي الإلهي النهائي هو كلمة الله. ولكنه، بالنسبة إلى المسيحيين، فعل الله، الاقنوم الثاني في الثالوث الأقدس والذي تجسّد ليطالعنا بطريقة أفضل. أما بالنسبة

إلى المسلمين فالنص القرآني هو كلمة الله كما يعبّر عنها الله نفسه.

وعلى الرغم من أنّ الإسلام والمسيحية ديانتان تعتمدان على الكتاب، إلّا أنّهما لا تنظران نظرة واحدة إلى طابع الوحي لكتابيهما. إنّ النصوص الكنسية، بالنسبة إلى الكاثوليكيين على سبيل المثال، هي نصوص أوحى الله بها أولئك الذين ألّفوها واعتمدوا في تأليفها على لغة عصرهم وعلى عباراتهم الخاصة. فهناك بعض النصوص باللغة العبرية والبعض الآخر باليونانية. أما القرآن بالنسبة إلى المسلمين، فليس موحى به فقط من قبل الله، إذ هو كلمة الله كما عبّر الله بنفسه عنها وأعلنها. لقد أملى الله النص على محمد الذي لم يكن عليه سوى تلاوته.

إنّ هذا المفهوم الذي يجعل من القرآن كلام الله بالذات قد أدّى إلى اعتبار القرآن الكتاب الأبدي غير المخلوق. وفي سبيل احترام حقيقة الإيمان هذه، ضحّى عدد من المسلمين بحياتهم.

وإذا كان ركن الإيمان، بالنسبة إلى المسيحي، هو قيامة المسيح، فإنّ الأعجوبة الوحيدة، بالنسبة إلى المسلم، هي في عدم قابلية تقليد القرآن الذي لا يمكن تقليده. فالقرآن تحفة اللغة العربية. وهذه النظرة إليه تقود المتشدّدين من المسلمين إلى وجوب تلاوة الصلوات الخمس الأساسية التي تتضمّن مقاطع قرآنية باللغة العربية. ويشدّدون أيضاً على ضرورة قيام المسلم بقراءة القرآن باللغة العربية، انطلاقاً من أنّ هدف الترجمات التي وضعت هو اجتذاب المهتدين فقط.

إنّ هذا الاحترام للقرآن والتشديد على سموّ الله قد أديا إلى ازدهار فنّ الخط وتحريم وضع رسومات تمثّل بشراً أو حيوانات في المساجد. وهذا التحريم هو في الواقع تحريم مطلق بالنسبة إلى المتشدّدين، ويشمل كل نواحي الحياة، حتى ولو لم يعد (التحريم) يلقى الاحترام بالفعل. ويشرح هذا التحريم أيضاً لماذا لا يمكن تمثيل محمد إلّا بطريقة مقنّعة وغير مباشرة (في أحد الأفلام التي تتحدّث عن محمد لم يكن هناك أيّ ممثل «لتجسيد» هذا الدور: فقط صوته هو الذي تردد، وجمله هو الذي ظهر).

وإذا كان الأمر الأساسي، بالنسبة إلينا نحن المسيحيين، هو كلمة الله، المسيح، فمن الطبيعي أن نكون قد تبنّينا بفرح اسم المسيحيين. وبالنسبة إلى المسلمين، يبقى الأساس هو القرآن، الأبدي وغير المخلوق، كلام الله الذي يقود إلى طاعة الله والخضوع له، وهو الذي تعبّر عنه كلمة «مسلمين» أي الذين أسلموا أمرهم لله وأدّوا له

الطاعة. وهكذا فإنّ استخدام كلمة «محمديّون» القديمة اليوم للإشارة إلى المسلمين، تنطوي على نوع من الإساءة إليهم، لأنّها تَنسب إلى محمد الذي هو مجرد رسول، الدور الرئيس الذي مارسه المسيح في المسيحية. فالأساس في الإسلام هو الله في سموّه المطلق، وليس محمد، خاتمة الأنبياء، سوى إنسان فرد.

٤ ـ إذا كانت المسيحية تؤكّد على أنّه لا يمكننا الذهاب إلى الله إلاّ بواسطة المسيح، فالإسلام السنّي يرفض كل أنواع الوساطة بين الله والبشر...

وكما ذكرنا، لا يقبل الإسلام السنّي وجود أيّ نوع من أنواع الوساطة بين الله والبشر. فكلّ المسلمين سواسية وبإمكان أي رجل ناضج أن يقود الصلاة. وليس هناك في الإسلام من تسلسلية كهنوتية ولا إكليروس. كلّ ما في الأمر أنّ السلطة الكبرى هي بكل بساطة سلطة المختصّين بالشريعة، أو السلطة الأخلاقية البحتة لبعض المسلمين الأتقياء.

يؤمن المسلمون والمسيحيون في العمق بإله واحد، يقيمون له الشعائر، ويحاولون التعرف إليه بالروح وبالحقيقة. غير أنّ فهمهم لهذا الإله يختلف كثيراً إلى حدّ يصعب معه القول بأنهم يتكلّمون عن الإله نفسه. بيد أن الله نفسه، وهو العليم بأسرار القلوب والحدود الإنسانية، يتقبّل بمحبّته التي لا تحدّ كل الذين يبحثون عنه بإخلاص. «والله أكبر»، على حدّ تعبير إخواننا المسلمين.

تيريز ـ آن دروار
(واشنطن)

جان ـ بيار فرنان

(Jean - Pierre Vernant)

عندما يدق أحدهم الباب...

منذ عشر سنوات فقط، كان أبناء جيلي يُدهشون لدى ملاحظتهم أنّ الدين لا ينتمي فقط إلى الماضي، بل هو متأصّل في الحاضر أيضاً. وكنّا نعتاد على دهشتنا، فلا يعود ثمة مسوّغ للدهشة. وها هو الدين ينبعث مجدّداً اليوم ويكتسي أهمية كبرى، كما تنبعث، من جهة أخرى، النزعات القومية.

وكنت أعتقد أنّ النزعة القومية والدين يسيران نحو الزوال، وذلك لأسباب اقتصادية وسياسية وعلمية، ولأسباب أخلاقية أيضاً. ولاعتباري بأنّ للتاريخ معنى ـ كما كان يعتبر الشيوعيّون وجميع المثقفين التقدميين من أبناء جيلي ـ كنتُ أستنتج أنّ النزعة القومية والروح الدينية هما من مخلّفات الماضي.

غير أنّ الطموح الأخلاقي الذي كنّا نرى عبره صيرورة العالم، كان هو نفسه شكلاً من أشكال الإيمان. كان إيماناً يرقى، بالنسبة إليّ، إلى مرحلة قديمة. فانتمائي الأوّل إلى تجمّع (وكان يُدعى «التجمّع العالمي للملحدين الثوريين») حصل وأنا في السادسة عشرة أو في السابعة عشرة من عمري. . . ومن ثمّ، دفعتني اليونان إلى الاهتمام بالدين. وعندما دخلتُ في العام ١٩٤٨ إلى «المركز الوطني للبحوث العلميّة»، شرعتُ في تحضير أطروحة حول نظرة أفلاطون إلى العمل. وبينما كنتُ أفكر في هذه المسألة، أدركتُ أنّني أرى إلى العمل بوصفه حجراً ثابتاً، في حين كان يجب أن أرى كيف كان يوضع هذا الحجر في اليونان القديمة، بل أن ألاحظ، ببساطة أن ليس ثمة حجر وتساءلتُ، خلال دراستي

لهزيود (Hésiode)(*)، كيف يمكن الكلام على العمل الزراعي كما لو أنّه نشاط تقني أو اقتصادي، بينما هو أيضاً يتعلّق أساسياً بالدين.

لكن، في الواقع، ما هو الدين؟

ما الذي نقصده بكلمة «دين»؟ إنّما تعني ما يتعلّق بالمجال الديني، أي بالمدى الاجتماعي والثقافي والشخصي المتميّز عن باقي الحياة الجماعية. ولا نستطيع اليوم أن نتكلّم على الدين من دون أن نفترض وجود كنيسة، أو على الأقل مؤسسة خاصة. وتعني هذه العبارة أيضاً مجموعة طقوس وتصرّفات مُبَرْمَجة، ومعتقدات متأصّلة في الوحي، تجد مرجعيتها في كتاب يمثّل الحقيقة. وهذا يعني أنّ المجال الديني، على الرغم ممّا يطرأ عليه من تغيّرات، يمتلك هوية محددة ومختلفة عن باقي النماذج والممارسات الاجتماعية.

يمكننا القول إنّ البُعْد الديني في اليونان - على خِلاف مجتمعاتنا الغربية حيث العديد من المؤمنين يعيشون الدين وكأنّه مسألة شخصية وخاصة - هو في كل مكان، أي في لا مكان. بالنسبة إلى الديانات التوحيدية المرتكزة على كنائس منظّمة، الفصلُ واضحٌ بين الله والعالم، بين كائن مُتعالٍ ومفارق قطعاً والعالم الذي نعيش فيه، بين المقدّس والمدنّس، بين الإيمان والكُفْر. ولا يستطيع أحد أن يؤكد بأنه كافر لو لم يكن ثمة قانون للإيمان وعلم لاهوت. بكلام آخر، إنّ الالتزام الديني هنا مرتبطٌ بيقين يتم تحضيره أثناء عمل التفكير اللاهوتي، ويعتمد على التحام الفكر بخطاب ما متعلّق بالقدرة الإلهيّة وبعلاقتها مع الإنسان.

غير أنّ اليونان هي أبعد ما تكون عن ذلك، حتّى لنستطيع القول إنّه لا يوجد، بالنسبة إلى اليونانيين، دين، وإنّما طقوسٌ وحسب. والعبارات التي تسمّى بها هذه الطقوس (nomizein, thérapeuein) تعني إمّا «اتّباع العادة» أو «خدمة الآلهة»، أي التعبُّد لها وإقامة التكريم الواجب حيالها. ونستطيع القول أيضاً، من دون تقصّد الغرابة، إنّ «الإيمان» في اليونان ليس ضرورياً.

مثالُ ذلك رجلٌ يشارك في احتفالات شعبيّة ويقدّم للآلهة الطقوس والشعائر المناسبة، وهو مقتنع بنتائجها الخيّرة بالنسبة إليه وإلى الجماعة التي ينتمي إليها، لأنّ ما

(*) هزيود، شاعر يوناني (القرن الثامن - القرن السابع قبل الميلاد). يُعتبر نتاجه مرجعاً لدراسة المعتقدات القديمة، وشهادة هامّة حول أصول الفكر اليوناني. (المترجم).

يفعله هو الآن، وما تفعله جماعته، كان يفعله أجداده من قبل. إلّا أنّ باستطاعة هذا الرجل أن يتساءل دائماً، مثل «المتطيّر» الذي وصفه تيوفراست (Théophraste)(*١)، إذا ما كان ثمّة إلّه يراقبه في زاوية الشارع. وباستطاعته أن يكون أيضاً شكّاكاً مثل بروتاغوراس (Protagoras)(*٢) الذي يقول إنّ أحداً لا يعرف شيئاً عن وجود الآلهة. وباستطاعته، أخيراً، أن يشبه الكافر الجاحد الذي يجسّده كريتياس (Critias)(*٣)(أحد طغاة أثينا الثلاثين)(*٤) الذي يعلن أنّ الآلهة ابتكارٌ مُعدّ لإبقاء البشر في حالة من الخضوع الدائم. لكنّ الشكّ لا يعني الكُفر.

هكذا لا يُعقَل أن يرفض كريتياس المشاركة في احتفالات المدينة أو أن لا يقدّم، في جميع المناسبات الخاصة والعامة، الأضاحي الواجب تقديمها ـ أي أنّه من غير المعقول أن لا يحترم مجموع الأفعال الطقوسيّة. لماذا؟ لأنّ الموقف الثقافي ـ في مثل هذا الطقس (ولا أقول «ديانة»)، في العلاقة مع الألوهيّة، وفي إدارة المقدّس وتنظيمه ـ حتى عندما يكون قائماً على نقد دقيق، لا يبلغ المجال الديني بشكل مباشر. ولأن النواة الدينيّة عند أهل اليونان هي، على خلاف ما عندنا، في موضع آخر. فنحن نستطيع القول عن شخص ما «إنّه ملحد»، أي إنّه خارج الكنيسة وبعيد كلّ البعد عن الإيمان.

أمّا القول عن كريتياس، وهو الأرستقراطي المتحدّر من عائلة كبيرة، إنّه يستطيع أن يفعل ما يشاء كمثل باقي البشر، خلال الممارسة الطقوسيّة اليوميّة، فهذا يعني، بطريقة أخرى، أنّ كريتياس إذا لم يؤدّ هذا الطقس، لا يعود هو نفسه ولا يعود أثينياً (من أثينا). وذلك لأنّ كريتياس يعيش في عالم ينتشر فيه الدين، أي في عالم يؤكّد على العلاقة مع الإلهيّ على جميع مستويات الحياة، بدءاً من الفعل البسيط والعادي جداً إلى الاحتفالات الرسميّة الكبيرة. كلّ ما يتعلّق بالحياة الخاصّة وبالحياة العامّة مرتبطٌ بالدين، أي بشيء يتخطّى هذا الفعل الحياتي الخاصّ أو ذاك.

(*١) تيوفراست، فيلسوف يوناني مشّائيّ (٣٧٢ ـ ٢٨٧ قبل الميلاد). (المترجم).

(*٢) بروتاغوراس، سوفسطائيّ يوناني (٤٨٥ ـ ٤١١ قبل الميلاد)، وهو المعروف بمعادلته الشهيرة «الإنسان مقياس كل شيء». معادلة تنحاز إلى تعدّدية المواقف والمفهومات ضدّ فكرة الحقيقة المطلقة. (المترجم).

(*٣) كريتياس، سياسي وشاعر يوناني (توفي عام ٤٠٣)، وهو من تلامذة سقراط. (المترجم).

(*٤) «الثلاثون» أو «طغاة أثينا الثلاثون»، اسم أطلق على الحكومة الأوليغارشية التي فرضها الاسبرطيّون بعد انتصارهم. (المترجم).

الدين والحياة الاجتماعية

في مرحلة ما، كانت الكنيسة الكاثوليكيّة تعطي لنفسها الحق في السيطرة على مظاهر الحياة الثقافية والاجتماعية. والتغيير الذي حصل في القرن العشرين يتمثّل بوجود فئة تُسمّى بالملحدين، مقابل المؤمنين، ولكن لم يكن التظاهرُ بالإلحاد ليطرح مشكلة بالنسبة إلى الانتماء إلى الجماعة.

وعندما تُعالج الطريقة التي تفكّر من خلالها الجماعة بوجودها (كما طالَعَنا في بولونيا، أخيراً، بالأخصّ)، تتساوى النزعة القومية مع الانبعاث الديني. وهكذا استطاع البولونيّون أن يجعلوا من الكنيسة نواة التواصل الوطني في مواجهة القمع الخارجي خصوصاً أنّ هذا القمع كان مفروضاً عليهم من قِبَل فئة غير كاثوليكيّة.

وإنّه لأمر بديهي، بصورة عامّة، أن يؤثّر البعد الديني على مظاهر الحياة الاجتماعية وعلى طريقة تحسُّس الناس بوجودهم وإدراكهم لعلاقتهم مع أولادهم وأحفادهم، وكذلك على طريقتهم في الكلام. ومن هنا يمكن أن نفهم العلاقة المتينة بين الهويّة الشخصية والاندماج الاجتماعي وفكرة الجماعة من جهة، وهذا البعد الديني الذي يستطيع أن يكتسي أشكالاً مختلفة جداً، من جهة ثانية. وثمّة مفهوم هندي يُدعى القَرْض، ويستند إلى ما يعني فعل الولادة والحياة بالنسبة إلى إنسان ما. لماذا أنا هنا؟ ما معنى هذا الوجود؟ إنّ ارتباطي بأبوي وبأجدادي يعني أنّ وجودي الخاص ليس كافياً بذاته، وإنّما أنا قائم بغيري، أي أنّني مدين بحياتي لغيري. وبكلام آخر، إنّ تجاربي الخاصّة، وعلاقتي مع الآخرين، وحياتي نفسها، تحيلني كلّها إلى شيء آخر مختلف عني وخارج عن إرادتي.

الدين مثل اللغة. فاللغة وسيلة تفكير في العالم وفي الذات نفسها، وهي أيضاً وسيلة تواصُل مع الآخرين والبقاء أبعد من مستويات التواصُل المختلفة. وهي تفترض دوماً استخدام الإشارات التي تردّ إلى شيء آخر غيرها. إذ لا ينفكّ يوجد ـ أبعد من الدالّ الذي نستعمله ـ مدلولاً نقصده من دون أن نستطيع بلوغه بشكل مباشر.

وربّما يكون الدين، على نحوٍ ما، مظهراً آخر من مظاهر اللغة، وسيلة للتواصل، لإقامة الرابط الاجتماعي، إنّه الحدّ الأقصى لما أُسمّيه أنا، بوصفي ملحداً، بالوظيفة الرمزيّة. ونحن حين نكون أمام أداةٍ، أمام نتاج فنّي أو نظرة علميّة، فذلك يعني أنّنا أمام إشاراتٍ وموادّ لا معنى لها إلّا إذا كنّا نطمح، من خلال معاينتنا لها إلى الذهاب أبعد

منها، نحو شيء ما ليس فيها. وهكذا هو الدين أيضاً.

هذه الظاهرة ليست بسيطة وثابتة. فالطريقة التي أتيت على ذكرها عامّة جداً ولا تسمح لنا بمعرفة الأديان، مثلما لا يسمح لنا التعريف باللغة بإدراك تنوُّع اللغات. إنّ الوضعيّة الخاصّة التي عرفناها في بولونيا يمكننا مشاهدتها في الإسلام ضمن حدود وسائل الفهم المتوفّرة لنا. فالمسلمون يرفضون حداثةً ستغيّر حياتهم بصورة جذريّة، كما حاول أن يفعل شاه إيران في السنوات الأخيرة من حكمه. فأيّ حل آخر غير الرفض يمكن أن يتسلّح به المسلمون عندما تحطّم كليّاً نظام حياتهم ونظام هويّتهم؟ كيف يمكن، عندئذ، أن نتعجّب من رفضهم للغرب ومن كَوْن هذا الرفض يتخذ مظهر العودة إلى الطفولة، إلى ما تلقّنوه أطفالاً؟ ومثل ذلك كمثل هذا اليهودي العجوز الذي جاء من يسأله لماذا يذهب إلى الكنيس وهو غير مؤمن حقاً، فكان جوابه: «لأنّي في الكنيس سألتقي حتماً باليهود».

مقاومة التوتاليتارية

تقتضي كلّ حياة اجتماعيّة وضع الممارسات في إطار معيّن من الطقوس. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المجال الديني، فإنّ هذا المجال يتضمّن، بالإضافة إلى ذلك، ما يمكن تسميته بالتعالي (transcendance). ولا يمكن بلوغ هذا التعالي إلاّ من خلال قطيعة ما، ومن خلال وثبة يتطلّبها الانتقال من الناقص إلى الكامل، من النسبيّ إلى المطلق، من المتناهي إلى اللاّمتناهي. وهنا، بالضبط، يكمن الدليل الوحيد على وجود الله، وهذا الدليل إنّما يقوم على شيء من الحقيقة، فبين المتهي واللاّمتهي ليس ثمّة فقط قياس واحد مشترك. ولا يمكننا الانتقال من الواحد إلى الآخر كما لو أنّنا نضيف باستمرار طرف خيط إلى طرف خيط آخر معتبرين أنّنا نستطيع بذلك بلوغ اللاّمتهي. ولا يمكننا متابعة «اللامتهي». ولكننا نتابع إلى «ما لا نهاية» ما ليس يمثّل الشيء نفسه أبداً.

والمجال الديني، إذن، هو المجال الذي يجعل من هذا التعالي ـ تعالي جميع أنظمة الإشارات البشرية بالنسبة إلى معناها ـ موضوعاً هو الإلهيّ (le divin) المُدْرَك بوصفه ممثلاً للتعالي الخالص. ويمتلك الإنسان مجموعة من المكوّنات الذهنية التي تمكّنه من فهم العالم الخارجي ومن تكوين رؤيته للعالم. وعالِمُ الرياضيّات، كالفنّان، لا ينهج نهجاً مختلفاً، إذ إنّ هذا الفكر الرمزي هو الذي يجعل الإنسان يصبح هذا الكائن الحيّ الوحيد الذي يبني عالماً من الوسطاء بينه والطبيعة، بينه والآخرين، بينه وبين نفسه.

ويكتسب هذا التعالي الإلهي أشكالاً مختلفة تبعاً للأديان. فاليونانيّون يرون أنّ الآلهة بوصفهم خالدين مُتَعالُون بالنسبة إلى البشر المحكوم عليهم بالبؤس والموت. وهؤلاء ليسوا متعالين بالنسبة إلى العالم الذي يولدون منه ويقيمون فيه.

ويستطيع المجال الديني أن يكتسي مظاهر عديدة خارج هذا البحث عن المطلق أو بالقرب منه، ومن هذه المظاهر: الامتثاليّة الاجتماعية، وحاجة الإنسان للعودة إلى جذوره، والرغبة في التواصل مع الآخرين وفي معرفة من يكون هو نفسه. إنّ المجال الديني أيضاً، وفي بعض الحالات، وسيلة دفاع ضدّ كلّ ما يستلبه ويقمعه. وهكذا فإنّ الحفاظ على الكنيسة كمؤسّسة مستقلّة عن السلطة في بولونيا منع هذه السلطة من أن تطبّق توتاليتارية مطلقة وتمارس رقابة على جميع مرافق الحياة الاجتماعية. وقد لاحظ إيمانويل تيرّاي (Emmanuel Terray) أنه ليس من المستحبّ دائماً ـ بالنسبة إلى الذين اعتنقوا الفكر الماركسي وما زالوا يعتنقون بعض جوانبه، وبالنسبة أيضاً إلى الذين يفكّرون في أنّ الرجوع إلى «تعالٍ موضوعيّ» يتّخذ إدراكه شكل عقيدة، وهو تعالٍ مولّد حتماً لاحتمالات توتاليتارية، لأنّ هذا الرجوع يصبح، حينئذ، وسيلة لتحويل المجتمع باسم هذه العقيدة ـ ليس من المستحبّ دائماً أن نسمع مثقّفين تشيكيّين يرون أنّ «التعالي الموضوعي» لا يعود تعالياً فعلياً إذا ما عُبِّر عنه بكلمات متناهية، اي بكلمات إنسانية، وأنّ التعالي في ذاته ليس موضوعاً بل حركة، ليس مادّة بل تجاوز للمتناهي، وأنّ مثل هذا التعالي هو ضمانة لحرية الفرد الوحيد بمقدار ما يسمح للفرد أن يجد في نفسه القدرة على مواجهة التحدّيات المطروحة. انطلاقاً من ذلك، فإنّ المجال الديني، ومهما يكن الأمر، استطاع بالفعل (وربّما يستطيع أن يلعب أيضاً) دوراً أكيداً في ضمان الحرية وتوفير أفضل الأُسُس لمواجهة التوتاليتارية.

لقد تعرّفتُ في الاتحاد السوفياتي إلى رجل يدعى بانين (Panine)، وكان مثالاً بالنسبة إلى سولجنتسين (Soljgénitsyne) قبل أن يقع الخلاف بينهما. وفهمتُ من خلال المحادثات التي تسنّى لي أن اجريها معه أنّ الدين أيضاً هو الذي سمح لعدد من الناس أن يتحمّلوا تجربة المعتقلات. وبانين الذي كان ملحداً في البداية صار مسيحياً في المعتقل. واعتناقه الدين هو الذي جعله يستمرّ في الحياة بعدما منحه مناعة، داخل نظام هو النظام التوتاليتاري الذي يختلف كلّياً عن الديكتاتوريّة ويتميّز بأنّ الفرد لا يستطيع التفكير إطلاقاً ببعض المسائل.

ولقد اعتدتُ على القول بأنّ النظام التوتاليتاري هو الذي يجعل الإنسان، حتى

حين يكون في المراحاض منسلياً للوحدة التي يمنحه إياها الباب المحكم الإقفال. قلقاً ومرعوباً ويجتاحه شعورٌ كبير بالذّنب إذا ما وردت في ذهنه فكرة شاذّة أو مخالفة للمألوف. بالفعل، فإنّ الإنسان في النظام التوتاليتاري يلتحم بخوفه ويصبح راكداً كمالاً لا يقدر على جراك ولا يستطيع الرفض أياً كان نوعه. في مثل هذا النظام، يمكن أن يصبح التعالي وسيلة لرفض كلّ ما هو مُعطى: المعطى الاجتماعي ومعطى السلطة على السواء. وفي نظام يشبه النظام السوفياتي، في حقبة ما، كان مثل هؤلاء الأفراد هم الذين يقاومون كحبّة رمل غير قابلة للكسر، وقد ظلّوا يصمدون على الرغم من ضغوط الماكنة التوتاليتاريّة. غير أنّ هذا النظام، من جهة أخرى، لم يكن ليمنع الشيوعيين، أن يتحلّوا بكلّ الصفات الروحيّة الممكنة وأن يتمتعوا في داخل نفوسهم بأعلى درجات السموّ. هذا السموّ ذاته الذي سمح لباتين أن يصمد. لكنّ ذلك لا يمنعني من الوقوف ضدّ باتين إذا ما أُتيح له أن يحكم، وضدّ سولجنتسين أيضاً. ويدفعني إلى هذا الموقف قراءتي لآخر نصوصه.

رجُل الثلوج الكريه

ولئن كان الذين يجارب التوتاليتاريّة، فإنّ ثمّة مشكلة أخرى تعطرحها عودة الدين وتتجسّد في ما يرافق الدين من سذاجة مفرطة. وأفكّر هنا، على سبيل المثال، بالتجارب التي أجراها طبيب سوفياتي ذو شهرة عالميّة، وهو متخصص في الأمراض العصبيّة. فقد كان يُقام في مختبره تجارب قال لي عنها بعض الشهود إنّها، على خلاف التجارب التي أُجريَت في فرنسا في العشرينات، تترك في حالة من الشكّ كل كائن طبيعي. كانت تُعصب أعين الذين يخضعون لهذه التجارب دون أخذ الحيطة اللازمة. ثمّ تُعاين القدرة البصريّة لبعض النساء. قدرة تسمح لهنّ مثلاً بالرؤية عبر الأصابع.

أفكّر أيضاً بالرحلات التي قام بها بعض المؤرّخين السوفيات بحثاً عن رجل الثلوج في القوقاز. وحين جاء أحد هؤلاء المؤرّخين إلى فرنسا ليحاضر حول الموضوع، بادروه بالقول إنّ رجل الثلوج هذا لا بدّ أن يكون من ثمرة الخيال والأسطورة. لكنّه أجاب قائلاً، «ألا ترون إلى تماثيل كاتدرائياتكم؟ هذه الشخوص البشريّة المتُحجرة بصورة غير طبيعيّة من أين، يا ترى، جاء بها أجدادكم؟ إنّه، بالتأكيد، رجل الثلوج!» وأتذكّر أنّي سألته إذا كان يجب أن نخلص إلى أنّ الكائنات الأسطوريّة (كجنّية البحر والسّنتور...) المنقوشة على الأواني الإغريقية كانت موجودة، بالفعل، في اليونان القديمة؟ وما زاد في

دهشتنا في خطاب هذا المؤرّخ هو أنّه كان عضواً في أكاديميّة العلوم وأحد المتخصّصين الكبار في الثورة الفرنسيّة! ويبدو أنّ ما من بلد في منأى عن مثل هذا الهذيان عندما تدرك أنّ أطروحة دكتوراه في الطبّ البيطري قُدّمَتْ في باريس حول وجود السنانير. لكن كان ذلك في العام ١٩٢١. أمّا في الاتّحاد السوفياتي اليوم، وكما قال لي أحد المواطنين السوفيات مؤخّراً، فإنّ كل الناس، أو أغلبهم، مستعدّون لأن يصدّقوا أيّ شيء كان.

مؤمنو الحزب الشيوعي

الإيمان هو شيء آخر مختلف عن الوفاء. ومنذ الثلاثينات، تعرّفتُ في الحزب الشيوعي إلى كلّ أنواع المؤمنين، تماماً كما فعلتُ مع اليونانيين القدامى، بدءاً من تيوفراست المتطيّر وصولاً إلى كريتياس. كان يوجد في الحزب الشيوعي الفرنسي طرائق عدّة لقراءة الكتب والنصوص التي تشكّل مراجع أساسيّة، بقدر ما يوجد أساليب مختلفة لممارسة الإيمان. وهناك دوماً، بالتأكيد، سلطات تقرّر أيّ قراءة أرثوذكسيّة يجب الاعتماد عليها لقراءة هذه النصوص. إلّا أنّ أشكال الإيمان يمكن أن تتغيّر وتتبدّل طالما أنّ طرائق القراءة المعتمد عليها من قبل هذه السلطة خاضعة، هي نفسها، للتغيّر وفقاً لتغيّر الظروف السياسيّة. ولقد تعرّفتُ إلى شيوعيين جيّدين (وأنا واحد منهم) كانوا ملحدين إيديولوجياً قبل الحرب وبعدها، لكنّهم، مع ذلك، ظلّوا أوفياء على المستوى السياسي. وعندما كنت شيوعياً، عملتُ على تمييز هذا الفرق تماماً: لا يحدّد إيماننا بالضرورة في إطار إيديولوجيا ما. حتّى أنّني توصّلتُ إلى القول إنّ شيوعيي ما قبل الحرب كانوا مؤمنين سياسيين، أي أنّ ما كان يعنيهم فقط هو الطريقة التي ترتسم من خلالها السياسة. ولم يأتِ المؤمنون الإيديولوجيّون إلّا لاحقاً، أولئك الذين كانوا في حاجة ماسّة إلى نظام تفسيري كامل من شأنه أن يسوّغ وجودهم. والذين يتخلّون عن الحزب كانوا، في أغلبهم، من هؤلاء، بينما كنتُ أعرف مؤمنين غير مؤمنين أبداً، لكنّهم ظلّوا أوفياء حتى الرمق الأخير. هذا دون أن نتناول نمطاً من الإيمان ـ ولا أستطيع حقاً تحديده ـ كان خير من يجسّده أراغون. إنّه إيمان يمضي أبعد من الرّمق الأخير، إذ كان من غير المعقول، بالنسبة إليه، أن لا يصلّ على جثمانه، بصورة رسميّة، داخل «الكنيسة» بالذات.

القَرْض والمعنى

ماذا يقول العلم والعقل والكلّيّة للفرد، حول مسألة المعنى؟ لا شيء أبداً.

فباستطاعة العلم أن يعبّر عن مسألة الوقائع والدوافع، وليس عن مسألة المعنى. وكنّا نتوهّم، آنذاك، أنّ حركة التاريخ هي التي تنظّم وتحدّد مسألة المعنى بالنسبة إلى كلّ منّا، وذلك يجعلنا نَعْبر من الضرورة إلى الحرية. لكنني في ذلك كلّه، كنتُ أتدبّر أمري قَدْر ما أستطيع، وأصوغ الإجابات. واليوم أجد نفسي أميل نحو حكمة غير دينيّة، على طريقة القُدامى بلا شك. . . وأبحث عن بداية إجابة عن سؤال المعنى هذا. المعنى الذي نعطيه لوجودنا، لصداقاتنا، لطريقتنا في التفكير. أقول إنّنا نعطي، لأنّ لا معنى للعالم والحياة داخل العالم والحياة. إنّ محاولتنا تجاوز الأشياء التي نراها لحظة رؤيتنا لها قد تكسبنا شكلاً من أشكال الحكمة. ومن هنا يتأتّى المعنى الذي نقصده.

وتلتقي هذه الحكمة على الدين نظرة تنزع إلى الاقتراب من نظرة سبينوزا (Spinoza): ننظر، نراقب، نبحث ونتساءل لماذا يكون الأمر هكذا وما يعني ذلك؟

في مجتمع مثل مجتمعنا قائم على حبّ الظهور وعلى اللاّمبالاة، يدّعي كل امرىء أنه يقود سفينته على طريقته. لكنّ الشعور بالقرض موجود، وبأشكال مختلفة، عند فئة كبيرة من الناس. وكان جيرمان تيّون (Germaine Tillion) محقاً عندما قال مؤخّراً إنّه عندما يدقّ أحدهم على الباب، فهناك من يفتح وهناك من لا يفتح. فالذي يفتح هو الذي يعرف أنّه مَدين. كان اليونانيّون القُدامى يقولون، بدورهم، إنّه يجب أن نفتح الباب حين يدقّ عليه أحد وإلاّ كيف نعرف أن المتشرّد الذي يشبع التين في حديقتك ليس هو في الواقع إلهاً جاء لزيارتك ولمعرفة ما إذا كنتَ تشعر أنّك مَدينٌ أم لا.

جان ـ بيار فيرنان

(باريس)

جاك رولان
(Jacques Rolland)

الديناصوريّات الشفّافة

(حول بعض المفهومات الممكنة لـ «العلمنة»)

ـ لماذا اختفتْ الديناصوريّات؟
ـ لأنّها أصبحت شفّافة.

(حوار بين روسي صغير مهاجر ومدرّسته من لوس انجلوس)

الحكاية التي كتبها كافكا (Kafka) تحت عنوان «بروميثيوس»، حكاية معروفة. فهي تُعلّمنا أنّ الآلهة حكمت على هذا الأخير أن يبقى إلى الأبد مكبّلاً بالسلاسل على جبل في القوقاز حيث يتجدّد كبده وتفترسه النسور في دورة لا تنقطع. وصحيح أنّه استطاع خيانتها بكشفه أسرار النار للناس، إلاّ أنّ الحكاية تشير، في المقابل، إلى أنّ ذلك ليس إلاّ أسطورةً من تلك الأساطير التي تنقل إلينا قصّة «بروميثيوس». فبحسب الأسطورة الثانية، يجعله تقلّصه أمام نهش مناقير تلك الطيور عاجزاً عن التمييز بين نفسه وجوانب الصخور. أمّا في الأسطورة الثالثة، فإنّ كلاً من الآلهة والنسور، وحتى بروميثيوس نفسه، نسي الخيانة، بفعل مَرّ السّنين. وبحسب الأسطورة الرابعة والأخيرة، يصير التّعب هو السيّد، فالآلهة تعبتْ، والنسور تعبتْ، وحتّى الجرح، المُنْهك هو الآخر، أقفل على نفسه.

لستُ هنا لأقدّم تفسيراً حقيقياً لهذه الحكاية التي تطرح، في بنيتها نفسها، أكثر المسائل أهمّيّة في شرح أدب كافكا وتأويله. أعني مسألة علاقة الثلاثة بالواحد. ذلك أنّ كافكا يضيف ثلاث أساطير إلى تلك التي نقلتها إلينا الميثولوجيا اليونانيّة. وأودّ القول أيضاً، في ما يخصّ بنية هذه الحكاية نفسها، إنّه لا بدّ من التوقّف عند اختياره العدد

أربعة، كعدد للأساطير التي تنقل إلينا قصّة بروميثيوس. فهذا العدد هو عدد الأناجيل المحفوظة لدى الشّرع الكنسي المسيحي ـ أربعة كالمقاييس الأربعة للتفسير اليهودي للكتب المقدّسة[1]. وما أُقدّمه ههنا لا يعدو كونه أكثر من فهم هذه الحكاية ـ من خلال بعض الملاحظات التفسيريّة ـ على أساس أنّ هذه الحكاية تقول الحقيقة حول زماننا الذي نفهمه وكأنّه عصر حدّدته ظاهرة العلمنة، تبعاً «للتطوُّر الذي ساعد قطاعات من المجتمع والثقافة على التخلّص من سلطة المؤسّسات والرموز الدينيّة»[2] ـ «التطوُّر الذي يخسر اليقين الديني المقدّس بسبب طابعه المقدّس»، بشكلٍ يؤدّي إلى «العلمنة»، أو إلى «انتصار عالم دنيوي»[3].

ومن اللافت جداً أنّ حكاية كافكا هذه تتمحور حول ثلاث مجموعات من الشخصيات هي على التوالي: بروميثيوس والآلهة والنسور ـ وهي بذلك، لا تتكلّم أبداً لا على الرجال ولا على العالم. وهذا ما قد يدفع إلى الاعتقاد بأن علينا تفهُّم مبدأ العلمنة، كأنّه انتصار عالم دنيوي، وبأنّ هذا الانتصار لا يتأتّى أساساً من انغلاق العالم حيال ما هو مقدّس، وإنما بالأحرى من انغلاق ما هو مقدّس حيال العالم. وهذا ما يدعو إلى الاعتقاد أيضاً أنّ الجذور الأساسيّة للعلمنة لا تكمن في الرفض البشري للانصياع والخضوع لسلطة المؤسسات والرموز الدينيّة ـ وإنما تكمن في إضعاف هذه السلطة، تماماً كما قد ينجو الإنسان، لا محالة، من تحت تأثيرها، أو كما أنّه لم يَعُد هناك بدّ من التخلص من ضمانات تلك السلطة، أو كما أنّه لم يَعُد هناك من موقف آخر يتطابق ومأساة العصر وكرامة الإنسان فيه، كما أنّه لا يمكن فهم وإدراك أيّ موقف آخر ـ وبالأخصّ احترام هذه السلطة ـ إلاّ وكأنه ردّ فعل على ما سبقه. لقد تعرّفنا إلى نيتشه (Nietzsche)، ذلك الذي يُعلن وينادي بـ «موت الله» ويمجّد هذا الموت.

ولكن، هل كان كافكا فعلاً من أتباع نيتشه؟ وهل من المؤكّد أنّ هذه الحكاية تتحدّث عن موت الله؟ أوَ ليس من الحكمة، على الأقل، أن نكون أكثر حذراً أمام قرار كهذا، وأن نتكلم مع هايدغر (Heidegger) على «عيب الله» (Défaut de Dieu) بدلاً من موته؟ ذلك كلّه، ونحن نتساءل عمّا إذا كان عيبٌ كهذا لا يؤخذ بمعنى اختفاءٍ ما.

إنّ حقيقة حكاية كافكا محدّدة في جواب الروسي الصغير إلى مدرّسته. وبالفعل، ما هو الديناصور الشفّاف؟ إنّه، من دون شكّ، ديناصور مختفٍ، ولكن اختفاءه لا يعني تلاشيه إلى الأبد، وإنّما عدم رؤيته بالعين المجرّدة. وهذا يعني أيضاً، في الدرجة الأولى ـ وليس ذلك مجرّداً من النتائج الأخلاقيّة ـ ضرورة تجنُّب المشي على ذنبه: أي وجوب

اختيار مسلك حياة معيّن تحاشياً لذلك[1]. ولكن هذا يعني أيضاً أنّ له طريقة تجعل منه شكلاً خاصاً تماماً، كأن يصبح مثلاً جزءاً من خيانة منسيّة أو من جرح انغلق على نفسه بداعي التعب. وفي تلبّسه هذا الشكل أو ذاك، فهو طبعاً لا يُعلن عن حضوره، ولكنّه لا يُعدّ ذلك الغائب الكبير. فهو لا يقوم على كونه غائباً فقط، وإنّما على كونه «حاضراً» في ما هو ماضٍ. وبهذا المعنى، بالتحديد، يقوم على الاختفاء. ثمّ إنّ هذا الشكل الذي يأخذه ـ والبقاء فيه في حالة الشفافيّة إلى حدّ ما ـ يبدو لي مثبتاً في الملاحظات التي تتبع السرد الوارد في الأسطورة الرابعة، ومنها أوّلاً: «يبقى هو الصخرة المتعذّر تفسيرها». ألا يجب تفسير بقاء هذه الصخرة في مكانها على الرغم من نسيان الخطأ وانغلاق الجرح، وكأنّه بالفعل شهادة على أنّ الجرح المقطّب والديناصور الشفّاف أو الخيانة المنسيّة لم تغرق في العدم، ولكنّها تستطيع البقاء «حاضرة» بوصفها جزءاً من الماضي؟

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ العلمنة لا تدفع إلى انغلاقٍ للمقدّس في العالم الذي قد نستطيع تفسيره من خلال معنى اختفاء المقدّس، و«موت الله». وربّما عنت العلمنة، على العكس، نوعاً من حياة الله ـ حياة إله يحيا حياته بطريقة يستطيع (يريد) معها الاختفاء، فيحتجب ويصبح شفّافاً، وينسى نفسه أو ينغلق كالجرح. وقد تعني العلمنة إذ ذاك قطيعة ما، ولكن بمعنى خاص تماماً: كقطع نوع معيّن من العلاقة بين الإنسان وما هو إلهي، وهو ما نستطيع وصفه بأنّه علاقة معاصرة، بحسب تعبير يوسف حاييم ياروشلمي[2].

وإذا كانت علاقة الإنسان بما هو إلهي هي التي تستهدفها العلمنة، فيجب ألّا نتّجه نحو نيتشه في مسألة «موت الله»، وإنّما علينا التوجّه نحو نقد بوبر (Buber) لهذه المسألة: «ولكن، إذا كان الإنسان عاجزاً عن إيجاد هذه العلاقة، وإذا صمت الله من أجله وصمت هو من أجل الله، فمعنى ذلك أنّ شيئاً ما قد حدث داخل الكائن، ويصبح من اللائق أمام حدث كهذا تقبُّله كما هو، والاقتراب، في الوقت نفسه، من تفاهم جديد للحوار القائم بين السماء والأرض، يكون أبعد من موت الإنسان ذاته، وليس تفسيره وترتيبه كما نريد باستعمال كلمات كبيرة غير صالحة، كـ«موت الله» مثلاً»[3].

مع ذلك، وانطلاقاً من هذا المفهوم بالذات، تدفع العلمنة أيضاً إلى نوع من انغلاق العالم أمام ما هو مقدّس، أو انغلاق الإنسان أمام الله، وهو انغلاق قد يجد جذوره في رفض التفكير في هذا النوع الخاصّ من الوجود الذي يعتمد على «الحضور» بوصفه انتماءً إلى الماضي، أو في عدم القدرة على اعتماد هذا التفكير. فالمسألة تكمن في

قرار استيعاب الشفافية والاختفاء، انعدام الرؤية والعدم التامّ. ولكن العجز، كمثل الرفض أو القرار، يتمسّك أساساً بطريقة معيّنة من التفكير يمكن وصفها بالماورائيّة، وهي تعتمد على عرض ما نفكّر فيه دائماً، على أساس أنّه موجود، حاضر، مرئي وظاهر. إنّها تعتمد على عرض كلّ شيء حسب هذه الطريقة (حتى الله الذي «يدخل في الفلسفة»[٢] على أساس كونه الوجود الأعلى والذي بُني عليه سائر الوجود). فأصل العلمنة، إذن، هو هذا الانغلاق الخاصّ المبني على رفض أن يعيش الله حياته بعكس الطريقة الواردة في الفلسفة، أو بالاختفاء بالطريقة نفسها التي دخل فيها. بمعنى أنّ الفكرة المدعومة يقينها لا يمكن إلّا أن تعلن موت إلّه يعيش بطريقة مختلفة. .

وبناء على ذلك، قد يمكن فهم العلمنة وكأنّها دعوة إلى الدخول في علاقة أُخرى مع ما هو مقدّس أو مع الله، وهي علاقة غير مبنيّة على القرار الماورائي للفكرة والقاضي باستقبال ما نستطيع عرضه بصفة الموجود فقط، وكأنّه صاحب معنى ما. **فهي علاقة مبنيّة على احترام الله إزاء الفكر الإنساني ومقدرته، وهي، بهذا المعنى، مبنيّة على احترام التّعالي.**

انطلاقاً من هذا المفهوم، قد تُقبل العلمنة على أنها فرصة. فرصة للخلاص ممّا يسمّيه جان ـ لوك ماريون (jean Luc Marion) عبادة الأصنام التصوّرية للفكر الذي يحبس الله في ما يمكن أن يكون حاضراً منه أمامه وقادراً بالتالي على السيطرة عليه[٣]، أو، على العكس، قد تكون فرصة لاكتشاف الله ليس على غرار هذا الحضور الكبير الذي ترغب الفكرة ببلوغه ـ ولكن بالتحديد كـ «حضوره بما هو ماضٍ، لأنّه (أي هذا الحضور) يتأتّى من ماضٍ «لم يكن أبداً حاضراً»، بحسب تعبير ليفيناس (Levinas)»[٤]. ومنذ ذلك الحين، «يظهر» الله، وهو الشفّاف كالديناصور، في أثر ما، من دون الخروج من حالته المنظورة. والله لا يظهر مباشرة كما يظهر ما يمكن عرضه، ولكن ذلك يعني بشكل مختلف، على طريقة لغز أو التباس، في سبيل إخفاء وضعيّة بكاملها، أو أنّ ذلك يعني أيضاً ما كان كيركغارد (KierKegaard) يعدّه إهانة لحقيقة مُضطَهَدة، في الموضوع اللّاهوتي القديم. . . فالله الذي يرمي الشك بواسطة هذا اللغز، في نفس مَن لا يفكّرُ إلّا بعرض ما يفكّر به، إنّها لحرّية صعبة ولا شكّ، لأنّها حريّة دُفع ثمنها من أصل ثمن احتمال نسيانها من قبل الإنسان، واحتمال إنكارها من قبل الفكر، واحتمال تخليص قطاعات من الثقافة ومن المجتمع من سلطة المؤسّسات والرموز الدينيّة، ومن أصل ثمن الانتصار المحتمل لعالم «دنيوي». إنّها حريّة صعبة، حريّة محفوفة بالمخاطر، إذن، ولكنّها

حريّة «تؤمّن التّعالي» لله الذي يرضى بالمجازفة حيال العالم الذي يتحرّر منه. ولقد كتب ليفيناس أن كيركيغارد هو أفضل مَن فهم الفكرة الفلسفيّة للتّعالي، التي وردت في التوراة حول إنسانية الله. فالحقيقة المضطهَدة ليست، بالنسبة إليه، مجرّد حقيقة أسيء فهمها. فالاضطهاد والإهانة الفائقة اللتان تعرّضت لها، هما من شروط الحقّ. إن قوّة الحقيقة السامية تكمن في تواضعها. وهي تتجلّ كما لو أنّها لا تتجاسر على قول اسمها. وهي لا تأتي لتأخذ مكاناً في العالم الذي تتداخل فيه للتوّ، كما لو أنّها لم تأتِ من الماوراء»[**].

من هذا المنطلق، فإنّ العلمنة لن تفصل ما بين الفكر الدّيني والتقاليد، ولكنّها تسمح بإيجاد إلهامها الأكثر عمقاً. ولقد كتب ليفيناس أيضاً ما يأتي: «إن التباس التّعالي ـ وبالتالي تعاقُب النفس المتنقلة من حالة الإلحاد إلى الإيمان ومن الإيمان إلى الإلحاد، ومن ثمّ التناغم المفترض استخدامه لدى تصريف فعل «آمن» بصفة المتكلّم في صيغة الحاضر ـ ليس هو بالإيمان الضعيف المتبقّي بعد موت الله، ولكنّه الشكل الأصلي لوجود الله، الشكل الأصلي للاتّصال. ولا يعني الاتّصال وجود اليقين من الذات إلى الذات، أي إقامة متواصلة في الشيء نفسه، بل هو يعني مجازفة التّعالي وخطورته. أن نحيا في حالة من الخطر ليس هو اليأس، وإنّما هو السخاء الإيجابي للشك»[**]. ومن البديهيّ أنّ عدداً من النصوص ذات الأصل المسيحي يدعم هذه الطريقة لفهم ما هو ديني ولفهم صيرورته في عالم علماني. وسأخلص إلى القول، اعتماداً على نصّ نابع من التقليد اليهودي ويحمل توقيع رابي ناتان، إنّ أشياء ثلاثة كانت قد انتقلت ثمّ عادت إلى مكانها الأصلي: (١) المال الذي حمله اليهود معهم بعد خروجهم من مصر، والذي استعاده المصريّون. (٢) إسرائيل التي عادت، مع النفي إلى بابل، إلى المكان الذي كان إبراهيم قد خرج منه؛ خارج إسرائيل. (٣) التوراة التي عادت إلى السماء بعدما تكسّرت الألواح كما جاء في الأمثال: «لأنّها ابتكرت لنفسها أجنحة وطارت كالنّسر نحو السماوات».

ويمكن الاعتقاد بأن وحياً عبّرت عنه التوراة يطير نحو السماوات في الوقت نفسه الذي أنزله موسى من أعالي قمّة جبل سيناء، لا يكشف عمّا يوحي به حول طريقة التعبير ـ ولكنّه يفسح له في المجال للاستماع إلى سجلّ الأسرار أو الألغاز، أو كما يقول ليفيناس بوقاحة: «سجلّ الالتباس». ويمكننا الاعتقاد أيضاً أنّه من أجل ذلك تحتاج التوراة للتفسير ولمضاعفة التفسير: تفسير راشي (Rachi)، الهادف إلى إيجاد المعنى الحرفي لنصّ الوحي، تفسير حاخامات التلمود الذين يجهدون في مناقشات متضاربة لا متناهية لتفريغ

النصّ من كلّ احتمالاته، وتفسير الحاخامات وعلماء ما بعد كتابة التلمود الذين لا ينتهون من مهمّة توضيح كلامه المضمر.

ويمكننا الاعتقاد أخيراً، أنّه كان لكافكا فكرة عن ذلك، على الأقلّ، وهو الذي ينهي حكاية بروميثيوس بالكلمات الآتية: «وتبقى الصخرة التي يتعذّر تفسيرها. تحاول الأسطورة تفسير ما لا يُفسَّر. وبما أنّها تنبع من أساس حقّ، فمن المتوجّب عليها أن تعود إلى الغموض».

جاك رولان
(باريس)

الهوامش

(١) راجع إمانويل ليفيناس، «الأبعد من الآية»، باريس، ١٩٨٢.
(٢) ب. برجيه، «الدين في الوعي الحديث: بحث في التحليل الثقافي»، باريس، ١٩٦٧، ص ١٧٤.
(٣) كيزف. بول، «العتمة كمشكلة في تاريخ الأديان»، في مجلة «دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ»، XII، العدد ٣، ١٩٧٠، ص ٢٤٢.
(٤) ليفيناس، «عن الله.. »، باريس، ١٩٨٢، ص ٢٦٢.
(٥) يوسف حاييم ياروشلمي، «التاريخ اليهودي والذاكرة اليهوديّة»، باريس، ١٩٨٤.
(٦) مارتن بوبر، «ظلمات الاتحاد»، في مجلة «كتابات حول الفلسفة»، ميونخ، ١٩٦١، ص ٥٥٣.
(٧) التعبير لهايدغر.
(٨) جان ـ لوك ماريون، «الوثن والمسافة»، باريس، ١٩٧٦. و«الله دون أن يكونه»، باريس، ١٩٨٢.
(٩) ليفيناس، «شيء غير فعل الكون، أو ما هو أبعد من الجوهر»، «لاهاي»، ١٩٧٤.
(١٠) ليفيناس، «إله ـ إنسان؟» ـ في مجلة «مارين الصبر»، العدد الأول، ١٩٨٠، ص ٧١.
(١١) المصدر نفسه.

ميريام ريفو دالون
(Myriam Revault d'Allonnes)

سبينوزا و«أزمة» الواقع اللاهوتي ـ السياسي

إنّ مفهوم الأزمة المأخوذ عن التعبير الطبّي (والذي بلغنا من أبقراط Hippocrate)، يعني اللحظة التي يخضع فيها المرض لتغيير جذري ـ سواء كان هذا التغيير إيجاباً أم سلباً ـ يقود إلى الشفاء أو إلى الموت. ففترة الانتقال هذه من وضع إلى آخر، هي حقاً مرحلة مصيريّة وحاسمة». وعلى غرار ما يشير إليه ستاروبنسكي (Starobinski) وهو يقوم بتحليل سياسة روسّو (Rousseau) على ضوء التعبير الطبّي، فإنّ الأزمة «هي دوماً فترة خيار أو تناوب بين وضعين، وإنّ استعادة العافية هي المبتغى الأفضل من بين احتمالين»[1]. وهكذا نجد، إذن، أنّ وجود أزمة يحتّم وجود ضغط بلغ حدّه الأقصى، ذلك أنّ أزمة الواقع اللاّهوتي والسياسي ـ أزمة الرابط، أزمة الوصل والانقطاع لما يمكن صهره ودمجه تلقى، تجمع وتكفل «وحدة المتعدّد» ـ لم يتمّ التعرُّض لها أبداً كما يجب، لا بواسطة طرح علمنة العالم الحديث «المتحرّر»، ولا بواسطة فكرة «عودة العنصر الديني» الذي لم يحظَ فحواه وتأثيراته بالتوضيح اللازم.

وقد يعود الفضل في هذا النصّ ـ المفْصَل («المقال اللاّهوتي ـ السياسي») إلى سبينوزا الذي فتح الطريق أمام طرح هذه المسألة المثاليّة والعميقة. وسوف نشرح هنا الفرضيّة القائلة بأنّ النقد الأساسي لأفكار علماء اللاّهوت المسبقة، وإعادة مناقشة المسألة اللاّهوتية على أنّها سلطة (لجهة السلطة القانونية ـ السياسيّة)، هو الشرط الذي يسمح ببحث الوظيفة المكوّنة للخيال الديني الظاهر في أُفُق الإمكانيّة (potentia)، وفي القدرة المكوّنة للواقع. وإذا كان «الميثاق اللاهوتي ـ السياسي» يحتلّ موقعاً أساسياً ومهماً في إعداد نظام سبينوزا، فذلك لأنّه يعرض، في الفصول المخصّصة لتحليل النبوءة، تحليلاً للخيال المكوّن، لشكل من أشكال الوجود يعود إلى قدرة الحالة الإنسانية وصلابتها. أما في ما

يخصّ الخيال الجماعي، فهو وإن كان مجرّد وَهْم، يستطيع أن ينتج عالماً يؤكّده الفصلان الخامس والسادس من «المقال»: «لماذا تمّ إنشاء الطقوس، ولماذا كانت هذه الطقوس ضروريّة؟».

القدرة المكوّنة للخيال

يتوجّب النظر إلى الخيال من خلال مظهرَيْن اثنين، فهو أوّلاً فعل يتطلّب اعتبار أشياء غير موجودة وكأنّها موجودة فعلاً (كتاب «الأخلاق»، II، ١٧). ولأنّها كذلك، فإنّ تخيُّلات الروح لا تحتوي على الضلال، إذا ما تمّ اعتبارها حاصلة على أرض الواقع. وبتعبير آخر، نقول إنّ الروح لا تقع في الضلال لأنّها تتخيّل، وإنّما لأنها تُعتبر محرومة من الفكرة التي تستبعد وجود الأشياء التي تتخيّلها حاضرة»[1]. فالخيال، إذن، يعبّر عن قدرة الوجود: تتخيّل الروح ماهو قابل لمضاعفة هذه القدرة. ولكن الصورة الخياليّة الناتجة عن ذلك هي فكرة غير صالحة، مضطربة، ومشوّهة. ومن هنا، تتحوّل القدرة إلى عجز. وتعود ازدواجيّة الخيال (قدرة الوجود المنتجة أفكاراً غير صالحة) إلى صلابة الوجود العاطفي للناس. من جهته، يعالج سبينوزا (Spinoza)، في الجزء الثالث من كتاب «الأخلاق»، وطبيعة اندفاع المشاعر وقوّتها، أي طريقة تركيب هذه المشاعر وتنازعها، وهذا ما يرسّخ نظريّته حول السياسة، قبل أي تكوين قانوني ـ سياسي للحقل العام.

ويمكن، عندئذ، أن ندرك أنّ الخيال النبوي، في «المقال» هو، في شكل من الأشكال، وَهْم ينتج تأثيرات ما. فالنبوءة «لا تحمل اليقين بنفسها»، ولكنّها تعبّر، بطريقتها الخاصّة، عن قدرة الله، إذ «أنّ أحداً لا يختار طريقة عيشه الخاصّة، ولا يفعل أيّ شيء إلاّ بمشيئة الله الذي اصطفى هذا الفرد من بين الآخرين للقيام بهذا العمل أو اتّباع هذه الطريقة في الحياة»[2]. وإذا كان الأمر كذلك، «فإنّه يتوجّب علينا أن نبحث عن المصدر الذي استطاع منه الأنبياء استخراج اليقين إزاء ما كانوا يشعرون به وحدهم فقط بواسطة الخيال وليس انطلاقاً من مبادىء واضحة وثابتة».

وهكذا تبدو المفارقة بحكم المؤكّدة: الخيال لا يحمل بذاته أيّ نوع من اليقين ولكنّه ينتج تأثيرات بحكم المصادفة التاريخيّة ـ السياسيّة، لأنّ الفاعليّة المكوّنة للخيال تتحرّك هنا، وتنشط في الحقل السياسي، أو بالتحديد، في الحقل اللاّهوتي ـ السياسي. وهذا ما يعنيه الفصلان الخامس والسادس المذكوران سابقاً. فالخيال جزء لا ينفصل عن تكوين المؤسّسات نفسه. وها نحن بذلك نبلغ خصوصيةَ الفكرة الخاصّة بالأونطولوجية السياسيّة

لدى سبينوزا. وإذا ما أُعيد الخيال إلى القدرة الإلهيّة (التي يأخذ منها قدرته الخاصّة)، نرى أنّ له نظاماً أُونطولوجياً يأخذ شكله وفعله في المؤسّساتيّة وعبرها. ولا يحدث ذلك فقط لأن «تأثيراته» (بمعنى علاقة سببيّة) «سياسيّة»، ولكن بسبب وجود «مركزيّة أُونطولوجيّة للحالة السياسيّة»[1]، على حدّ تعبير نغري (Negri)، بشكل تتداخل فيه الفاعليّة الخياليّة في لحمة الواقع، في النسيج المكوّن أو في جسد العالم.

لكنّه، وفي سبيل أن نأخذ في الاعتبار الوظيفة المكوّنة للخيال الديني، يتوجّب علينا مسبقاً توضيح طبيعة «الأزمة» أو البديل الذي دفع سبينوزا إلى تغيير المصطلحات الخاصّة بالسياسة والدين، وإلى إعادة توزيعها من جديد. فكيف ولماذا يكون انتقاد الأحكام المسبقة لعلماء اللّاهوت أو إعادة مناقشة المسألة اللّاهوتية على أساس كونها سلطة، شرطاً ضرورياً مسبقاً يسمح بدراسة الوظيفة المكوّنة للخيال الديني انطلاقاً من وجهة نظر السلطة؟ ثمّ كيف ولماذا يمهّد هذا الانتقاد (المفارقة الظاهرة) لمدح وإكبار طريقة ما للحياة، مبنيّة على عدم التمييز بين السياسي و«الديني»؟ وإليكم تفسير لحكومة اليهود القدامى ومؤسّساتهم[2].

إنّ الطريقة التي اعتمدها سبينوزا في طرح أفكاره يمكن قراءتها على النحو الآتي: فهو يعتبر أنّ مسألة التخلّص من أمر لاهوتي (سلطة كنسيّة، معتقدات وأحكام مسبقة) يشكّل فعلاً عائقاً أمام مجموعة بشرية سياسيّة عن طريق تقييد حريّة وقدرة الحركة لديها. إلى ذلك، فإنّ الحالة اللّاهوتيّة، وهي الأداة المساعدة لفرض التقديس على السلطة القائمة، تضيّق حريّة الفكر والتوافق الجماعي لدى الجماهير على حدّ سواء. وهنا تحديداً يكمن الموضوع الرئيسي لـ «المقال» كما يقول سبينوزا نفسه في مقدّمة كتابه: «. . . لقد وجب عليّ، بادىء الأمر، أن أُحدّد الأحكام المسبقة المتعلّقة بالدين والأكثر انتشاراً، أي ترسّبات ومخلّفات الاستعباد القديم للروح. ثمّ كان عليّ أيضاً أن أغوص في دراسة الأحكام المسبقة الخاصّة بحقّ أولئك الذين يقبضون على زمام السلطة المطلقة في الدولة[3]». ومن هنا، يمكن القول إنّ الطبيعة الحقيقيّة للرابط الاجتماعي قد تصبح أقرب إلى الإدراك، خصوصاً وأنّ الخيال هو اللحمة المكوّنة لهذا الرابط. والديني، انطلاقاً من هذا المفهوم، مرادف للسياسي، إن لم نقُل الشرط الواجب له، أي للتوافق الجماعي للجماهير. ويذكر هنا أنّ اختيار التعبير الثاني حتّمه التخلّي عن الأوّل. ويجب بالتالي ترسيخ انتقاد الدين بحيث إنّه يقوم بدور المتواطىء مع النظام الملكي، أو بتعبير آخر، مع العبوديّة[4]، حتى تصبح طبيعة «الديني» منسجمة مع الجوهر الديموقراطي للسلطة

السياسية. وفي هذا الإطار، يشدّد سبينوزا على أنّ الجوهر الديموقراطي هو أفضل من أيّ «نظام» آخر، من أيّ شكل آخر من أشكال مؤسّسات الرابط الاجتماعي، لأنّه في نظره، الأقرب إلى «الطبيعة»[٧]. وهكذا، فإنّ في العنوان نفسه لكتاب «المقال»، وجهين: فهو يعني أنّ تفكيك التعقّد التقليدي للّاهوتي والسياسي تحت أشكال السلطة يفتح المجال أمام استثمار مناسب لصلابة الوجود العاطفي للإنسان (ومن هنا دور الخيال والرتب والطقوس القائمة في تناسق تامّ وتوافق بعيد عن الخضوع والانصياع)، هذا من جهة، ويعني من جهة أخرى، تَناسب القدرة الإلهيّة التي تزيد من قدرة الحركة لدى الجماهير. ولكن سبينوزا استطاع فَهْم الديني على أنّه البُعْد المكوّن للقدرة، وبالتالي لإمكانية بلوغ نظرية جديدة للسياسي، بعدما رفض مسبقاً مقولة علم اللاهوت كسلطة تستمدّ قوّتها من الإلهيّ. وفي هذا الأطار، ألا يسعنا القول إنّ سبينوزا وجد فكرة «المبادىء المولّدة» للمجتمع، كما جاء في نصّ كلود لوفور (Claude Lefort) المعَنْوَن «دوام الواقع اللاهوتي ـ السياسي»؟

«عندما يتناول الفيلسوف المبادىء المولّدة للمجتمع تحت اسم «السياسة»، فإنّه يضمّنها فوراً الظواهر الدينيّة. وهذا لا يعني، بالنسبة إليه، أنّ السياسي والديني يَستطيعان الالتقاء والتوافق يوماً، ولكن رأيه في ذلك هو أنّه لن ندرك فَضْل ما ينبع من مناقشة شكل سياسي ما ـ والذي على ضوئه تتحدّد طبيعة السلطة ومدى تمثيلها، وطبيعة ومدى تمثيل الانقسام الاجتماعي (انقسام الطبقات والجماعات)، وتتحدّد بالتالي كيفيّة تناسق أبعاد تجربة مافي هذا العالم ـ وما ينبع من مناقشة شكل ديني ما والذي على ضوئه يعبّر المنظور عن العمق، ويعرّف الأحياء عن أنفسهم بمدى العلاقة مع الأموات، ويجد كلام الرجال ما يؤكّده في أوّل تفاهم يحصل، وتعبّر الحقوق والواجبات عن ذاتها، بصفتها المرجع ومصدر القانون الأساسي. ويمكن القول، في اختصار، إن الحالتين السياسيّة والدينيّة تضعان الفكرة الفلسفيّة أمام الرمزية ـ ليس بالمعنى الذي تُفْهم به العلوم الاجتماعية، ولكن بمعنى أنّ الحالتين تقود إحداهما الأُخرى نحو العالم. . . إلى ذلك، فإنّ إمكانية أن تعبّر حتميّة تمييز ما يقوم بين هاتين الحالتين عن نفسها، لا تضع الفكرة الفلسفيّة في موقع صعب، ولكنّها تُرضي متطلّباتها الخاصّة أيضاً، إذ هي (الفكرة الفلسفيّة) لم تستطع أبداً الخضوع لسلطة الدين، ولأنّها تطالب بحقّ البحث عن جذورها في دورة عملها الخاصّة. ثمّ أنّ لا يكون للمجتمع الإنساني انفتاح على نفسه إلّا من خلال انفتاح من صنع غيره، فهذا ما تقول به الديانات كلّها، كلّ منها على طريقتها،

وهذا ما تقوله الفلسفة أيضاً، قبل الديانات، ولو جاء بتعبير لا تستطيع أن تدّعيه لنفسها»[٩].

وإذا لم يشر هذا النصّ إلى سبينوزا من قريب أو من بعيد، فليس ما يمنع قراءته على ضوء التغيير الذي أفرزته حداثة سبينوزا: إنّ تعلّق الفيلسوف بالدينيّ يفترض أنّ على حريّة تفكيره أن تتحرّر من السلطة القائمة، من ضغط الحالة اللاهوتيّة، حتى يمكن فهم ما هو ديني «كمدخل إلى العالم». ومن المؤكّد أنّ هذه «المبادىء» المولّدة لدى سبينوزا (وفي هذه الحالة، القدرة المكوّنة للخيال تستمدّ قوّتها من كينونة الجوهر). ولكن من المهمّ هنا القول إن المجتمع الإنساني «لا يملك انفتاحاً على نفسه إلّا الانفتاح الذي لم يكن من صنعه». ذلك أنّ الإنسان ليس كالامبراطوريّة داخل الامبراطوريّة، ولا كالسلطة داخل السلطة، على أساس أنّ علاقة التبعيّة ـ الوحدة مع الطبيعة بكاملها، المعروفة بالوضعيّة المكوّنة وليس بتعابير التقييد والموجبات ـ هي الشرط الضروري لهذه النظريّة ولهذه الحالة السياسية. ولسوف نرى العلامة الأكثر بروزاً في مقدّمة «المقال» حيث جمع سبينوزا علم اللاهوت، كعنصر من عناصر السلطة، والنظام الملكي (أي أنّه جمع علم اللاهوت والإكراه الذي يؤدّي إلى الخضوع الأعمى)، وجعل الأوّل في قمّة العبوديّة الطوعية، ثمّ أعلن عجزه عن التوافق ومتطلّبات قيام جمهوريّة حرّة حيث «ترفض الحريّة العامة أن يكون حكم الفرد مبنياً على أحكام مسبقة أو خاضعاً لأي نوع من أنواع الإكراه»[١٠].

سياسة العهد القديم

إن إلغاء الصلة التقليدية بين الحالتين اللّاهوتية والسياسية في سبيل إدخال العنصر الديني إلى نظام السلطة، يعني، كما سبق ورأينا، ربطه بالجوهر الديموقراطي (الأكثر قرباً من الطبيعة) للحياة المشتركة. وسوف نرى كيف يقلب سبينوزا، في الفصل السادس عشر من «المقال»، الصورة التي رسمها هوبس (Hobbes):

«. . . يعيش الناس في حالة بائسة جداً بسبب قلّة مساعدة بعضهم بعضاً، ولن يتوصّلوا أبداً إلى تطوير العقل. وسوف نرى، بكلّ وضوح، كيف أنّهم اضطروا للتفاهم في ما بينهم من أجل حياة هادئة. وهكذا، فالنتيجة التي صدرت عن وحدتهم هي أنّ الحقّ الذي كان يتمتّع به كل فرد بصورة طبيعية، قد أصبح جماعياً. وهو لم يعد مرهوناً بقوّة أيّ كان، وإنّما بات خاضعاً لقدرة الجميع وإرادتهم»[١١].

إن نقطة انطلاق سبينوزا ليست إذن الفرد، وإنّما هي الجماعة. ولذلك يتمسّك

الأساس الأونطولوجي لهذه الوضعيّة بالعلاقة التبعيّة للأشياء الفرديّة حيال كلّ ما في الطبيعة. وهكذا، فإنّ كلّ فردية تعرّف بنفسها وكأنّها خارج الطبيعة. ولهذا لا يمكن للشكل القانوني إلّا أن يكون مشتقاً من هذه السلطة التي تسبق الوضع القانوني وتسبق الوضع التعاقدي أيضاً»[٢١]. وانطلاقاً من ذلك نفهم لماذا الوجود الجماعي (أو الحياة المشتركة) الديموقراطي هو الأكثر قرباً من «الطبيعة والأكثر قابلية لاحترام الحرية الطبيعية للأفراد». إنّ الإشارة إلى مرجعية الديموقراطية غير قابلة للانفصال عن إشكالية الدستور: على عكس إشكالية التوافق القانوني ـ التعاقدي الذي يقود، لا محالة، الى مثالية الدولة. ومن هذه المثالية، تقوم الدينامية المؤسِّسة (الحق لا يمكن أن يكون مشتقاً إلّا من القدرة) ببناء الاقتصاد في طريقتها. وإلى ذلك، فإنّ طريقة سبينوزا تسير في ملاقاة طريقة روسّو عندما نراها تلقي بنوع من الامتياز على «النظام» الديموقراطي معتبرة إيّاه الأقرب إلى الحريّة الخالصة. فالديموقراطية، بالنسبة إلى سبينوزا، هي معبر الجماعة إلى الجماعة ليس عن طريق تحويل الحق، وإنّما عن طريق دينامية مؤسِّسة يقوم الخيال باستشهارها: «وحدة الناس الذين يتمتّعون بالحق المطلق لكلّ ما يقع تحت سلطتهم، بصفتهم مجموعة منظّمة». إن تكوين الحالة السياسية والديموقراطية تغيّر، عندئذ، النهج الذي كتبه روسّو في «العقد الاجتماعي»:

«لم يحدث أن كانت هناك ديموقراطية حقيقية، ولن تكون: إنّ حكم الأكثريّة للأقليّة هو ضدّ النظام الطبيعي. فلو كان هناك شعب من الآلهة، لكان حكمَ نفسه بنفسه ديموقراطياً. إلّا أن حكماً يمثل هذا الكمال لا يتناسب وطبيعة البشر»[٢٢].

يحدث كلّ شيء وكأنّ روسّو قد جعل نهج السيطرة والنفوذ باطنياً بالفعل، وكأنّ السلطة تتلبّس بالضرورة شكل السيطرة، أو أنّ السيطرة هي الصرح الحقيقي للسلطة. من هنا تأتي ضرورة خلق حق «عقلاني» متمايز عن حق الطبيعة. فالمشكلة ليست فقط مشكلة روسّو، إنما هي مشكلة هوبس أيضاً. وأكثر من ذلك، إنّها عموماً مشكلة كلّ فكرة سياسيّة مرغمة على تأسيس المثالية القانونية ـ السياسية على حساب الأصل والاغتراب الكلّي. وبناء على ذلك، لا تستطيع السلطة إلّا أن تكون حادثاً عارضاً.

أما الرد الذي يعتمده سبينوزا لمواجهة هذه الصعوبة، فهو لا يكمن في وصف «تكوين» الجمهوريّة، (التكوين الافتراضي)، ولكن الفصل السادس عشر من «المقال» يدور حول «المبادىء» ولا يشتمل على أية إشارة للزمان والمكان، إلّا في بعض الأمثلة الدقيقة فقط. ثمّ إنّ ردّه هذا لا يتّخذ شكل الخيال النظري الذي يفرض نفسه وسيطاً.

ولقد كتب يقول: «إليكم الآن الطريقة التي يستطيع المجتمع الإنساني بواسطتها أن يتألّف...» أمّا إذا كان هناك وصف للتكوين، فهو ليس تاريخياً ولا مثالياً، إذ إنّ سبينوزا قد اختار طريقاً ملتوياً لدعم فكرته: ألا وهو اعتماده طريق الوصف بالأمثلة أو إطلاق الصُّوَر المعبِّرة. إنّ سياسة العهد القديم، سياسة جمهوريّة العبرانيين القديمة، تمتلك «قيمة مثالية»[١٩]. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ هذه الجمهورية نموذج يمكن جعله عالمياً (فهي لا تدّعي أيضاً أنّها عالية). غير أنّ بعضاً من ملامحها التأسيسيّة يساوي أكثر من وحدانيّة الحالة أو الظروف، من دون أن يخسر خصوصيّته. فالسياسة القديمة لإسرائيل هي إذن المثل القابل لكشف ما يحتويه، بذاته ولذاته، من شروط للديموقراطية «الأصلية» ولاستثمار الخيال الديني في السياسة.

ولقد اهتمّ سبينوزا، في الفصل الثالث من «المقال»، بالاعتراض على عقيدة الانتخاب، فكرة «الشعب المختار»، لأنّ «الانتخاب» لا معنى له إلّا في الحدود التي يستفيد منها كلّ فرد، وكل «شيء فريد» (جزء من الطبيعة) من «نجدة الله»، النجدة التي «تهبه إيّاها القدرة الإلهية الواحدة» من أجل المحافظة على كينونته. إلّا أنّ هذه الهبة لا تخصّ أمّة محدّدة، كما يوضّح سبينوزا. فهي بالأحرى هبة مشتركة بين كلّ أبناء الجنس البشري. أمّا إذا كان الأمر على خلاف ذلك، فالمسألة تقود عندئذ إلى الاعتقاد «بأنّ الطبيعة كانت قد خلقت في ما مضى أجناساً بشريّة متعدّدة»[٢٠]. «بيد أنّ الطبيعة تنتج أشياء متمايزة تجمع اختلافاتها في مجموعة سياسيّة واحدة. وفي ذلك فقط تتميّز الأمم بعضها عن بعض، أي لجهة النظام الاجتماعي والقوانين التي تحيا وتحكم نفسها في ظلّها. وهكذا تمّ اختيار الأمّة العبرانية من قِبل الله، من بين سائر الأمم...»[٢١] وإذا كان ثمة انتخاب، فمن الممكن القول إنّه انتخاب «سياسي»، وهو يرتبط بالروح المدنية لأمّة ما، وبروح قوانينها ومؤسّساتها. إلى ذلك، فإنّ نقد «الانتخاب»، بالمعنى المتفق عليه للكلمة، هو الشرط المسبق الذي يسمح بإعادة الاعتبار إلى معنى استخدام الأمثلة في وصف الدعوة السياسية حيث يتدخّل الحدث الديني بوصفه «مبدأ مولّداً»، إلى حدّ ما. ثم إن تأثيرات الانتقاد مضاعفة: فهي تسمح بإعادة رسم التكوين العقلاني للجوهر الديموقراطي للحدث السياسي، وإبرازه بواسطة «صحّة الأمثلة» لسياسة فريدة. ونكتفي هنا بأن نعرض التأثيرات الأساسية فقط.

ـ إنّ الخروج من مصر، والذي تمّ تناوله في الفصل الخامس يشبه، إعادة الاعتبار إلى الحق الطبيعي. ولكن العبرانيين وجدوا أنفسهم في موقع مفصلي، فهم لا يخضعون

لحماية قانون أية أُمة، ومن هنا إمكانية الخروج بقانون جديد. «وبالفعل، وبعدما تحرّروا من الظلم الشديد الذي عانوه على يد المصريين، لم يعودوا مرتبطين بأيّ ميثاق لأيّة سلطة زمنية. وهكذا عادوا ووجدوا حقهم الطبيعي على كل ما كان تحت سلطتهم»[17]. ولكن مع ذلك، لم تكن روحهم قد تجاوزت بعد استعداد العبوديّة: «ففي كلّ الفترات، لم يكونوا على استعداد لإقامة أحكام قانونية ولممارسة سلطة جماعية، لأنهم كانوا، جميعاً، يتحلّون بروح ما زالت صلبة ومتدنّية المعنويات بسبب ما عانوه من عبوديّة»[18]. ويتطرّق سبينوزا هنا إلى قراءة سياسيّة في سفر «الخروج»، وهي قراءة سبقه إليها عدد من المعلّقين الحاخاميين، وأعاد إحياءها حديثاً المؤرّخون المعاصرون[19]. فسفر «الخروج» وكتاب «الأعداد» يصفان شعباً سحقته تأثيرات الظلم. إنه شعب معرّض للخوف وتثبيط العزيمة وانعدام الرفاهية في ظلّ العبودية. ويصل هذا الوصف إلى أوجه في فقرة «العجل الذهبي». وفي «دليل التائهين». يعلّق ابن ميمون على مدّة بقاء اليهود في الصحراء من خلال العبارات الآتية: «. . . فكما أنّه من المستحيل أن يعبر الإنسان فجأة من طرف إلى آخر. . . هكذا أيضاً ليس من طبيعة الإنسان الذي نشأ في جوّ عبوديّ أن يذهب فجأة ليغسل يديه من الأوساخ»[20]. وعلى الرغم من أنّ سبينوزا يكتفي هنا بالإشارة إلى الصعوبة، فمن الواضح أنّه يرى في نص الكتاب المقدّس أحد مصادر البناء المؤسساتي للحرية. وهكذا فإنّ كل قراءة «سياسيّة» لسفر «الخروج» تبقى خاضعة للمفارقة نفسها: فمن جهة، يسمح انتقاد «الكتاب المقدّس» والأساس المُعْلَن بجعل الحياة المشتركة الديموقراطية والعبور إلى المجال السياسي موضوعاً قائماً بذاته. ومن جهة أخرى، لا يمكن صرف النظر عن الحالة «الدينية» إذا ما أردنا البحث في مبدأ المجتمعات «المنفتحة». وقد يواجه خطاب سبينوزا هذه الصعوبة: إذا كان اللجوء إلى ما هو «ديني» كامناً في أساس تفسير «الخروج» كفترة معقّدة من فترات البناء المؤسساتي، فهو ينفصل بالقدر نفسه عن اللاهوت العقائدي، أداة السلطة السائدة.

ـ فترة «المقال» هي الفترة التي تمّ خلالها تحويل الحقوق، وبموجب هذا الميثاق يحتفظ الناس بالمساواة: «وبقي الجميع، إذن، متساوين، وقد كان للجميع الحق نفسه بالتوجّه نحو الله ومحادثته، للحصول على شرائعه، ولقد كان الجميع أيضاً يشاركون في مهمّات إدارة شؤون الدولة وبالدرجة نفسها»[21]. ويمكن قراءة عبارة «اللجوء إلى الله» على أنّها استثمار لما هو ديني. استثمار يتدخّل إيجاباً في تشكيل المؤسّسات والعادات، لأنّه كان يتوجّب على الشعب أن يقوم بواجباته ليس خوفاً بل بملء إرادته. (على عكس ما هو

قائم في نظام العبودية الذي عرفه في مصر). وهناك سببان على الأقلّ يدعمان هذه المقولة: عدم رضوخ الشعب و«تسليم رقبته»، وهو الميل إلى التمرّد، وآفاق الحرب. كان يجب إذن «أن تتمّ قيادة الجنود بالإقناع وليس بواسطة العقوبات والتهديد. . . ولهذا السبب، أدخل موسى، بفضائله الإلهية وبناء على طلب إلهي، الدين في الدولة حتى يقوم الشعب بواجبه «بدافع التضحية والتفاني، لا بدافع الخوف»[٢٢]. فالجيش هو جيش من المواطنين الذين لا يدينون بالولاء «لا إلى قائد عسكري، ولا إلى حبر كبير، وإنّما ولاؤهم للدين ولله»[٢٣]. وأكثر من ذلك أيضاً، فقد حدّد موسى، في الوصايا الموجّهة إلى الأجيال الآتية، «موظفين لا أسياد دولة»[٢٤].

إنّ طقوس العبادة وانتظام أدائها، والعلامات أو الإشارات الخارجية لاستذكار الشريعة، كلّ ذلك يشهد على إيجابية الخيال الديني الموجّه لترسيخ سياسة اسرائيل ليس في الخوف والعنف، ولكن في طاعة الشريعة التي تبني الحياة الأدبية المتمدّنة. فالحس المدني هو محبّة الله. وهكذا يصبح بالإمكان أن نبني أنفسنا على أساس وصف هذا الشكل المؤسّساتي بـ «اللاهوتي»، في حال لم يكن الانقسام بين السلطة التنفيذية والسلطة الكهنوتية قائماً بصورة حاسمة. وبالفعل، فإنّنا سنتذكر أنّ قبيلة اللاويين (Lévites) التي نذرت نفسها للرب، كانت «مُبْعدة عن الحياة السياسية العاديّة، إلى حدّ أنّه لم يكن لها الحق كغيرها من القبائل في أن تمتلك جزءاً من الأرض التي استمدّت منها على الأقل جوهرها»[٢٥]. أما القضاة، زعماء العشائر، فلم يكن لهم، هم أيضاً، أية سلطة تشريعية، كما أنّه، في المقابل، لم تكن السلطة السياسية بين أيدي رجال الكهنوت. هذا في الوقت الذي سيصبح فيه قيام النظام الملكي الدليل الأوّل على انحطاط الدولة العبرية. ومنذ أن تنكّر العبرانيون لِـ«التنظيم الإلهي» القديم واختاروا أن يسمّوا لهم «ملكاً زائلاً»، تخلوا عن سيادة دولة الهيكل وفسخوا علاقتهم مع ميثاق الصحراء، وفضّلوا الاستسلام على عبادة الأصنام والخرافات. وهكذا، يعيد سبينوزا ربط ذلك بما كان قد قدّم من حجج وبراهين في مقدّمة «المقال»، عندما يلاحظ، وهو يحلّل المرحلة الثانية من الدولة العبرية (في عهد الهيكل الثاني)، أنّ «الأحبار» قد استولوا على السلطة الكهنوتية والسلطة السياسيّة معاً. فالشكل المؤسّساتي المبني على الرابط الديني أخذ يتفكّك ويتحوّل إلى نظام عبوديّة و«خرافة مميت». حالة من الانحطاط إذن سادت. و«الأزمة» هنا قد أصبحت تاريخياً قدوة، فيما يستند سبينوزا إلى الميول المناهضة للملكية الواردة في كتاب «القضاة» وكتاب «صموئيل»، كي يسجّل المعبر القضائي الموهوب للملكيّة الوراثية من

خلال رمز تناسي الحياة المشتركة الأصليّة»[36]. ثمّ جاء النظام اللاهوتي المستخدم كوسيلة ليخلف الهبة السياسية التي استثمرها الخيال المؤسِّس. أمّا ما تمّت خسارته، فهو طريقة الوجود الجماعي الذي كان يؤمّن العبور إلى إمكانية بلوغ الديموقراطية «الطبيعية»، بالمعنى الذي قصده سبينوزا. إنّ «القيمة المثالية» لسياسة إسرائيل القديمة (والتي لا يتجاهل سبينوزا، مرّة أخرى، التأكيد على أنها لن تعرف، في حالتها الراهنة، «كيف تؤدّي دور النموذج في يومنا الحاضر»[37]، تكمن في تلك الديناميية المؤسّسة التي لا تجعل من تعدّد الأحكام «عبودية»، وإنّما تجعل منها «سلوكاً طوعياً». ولا يبدو، بحسب تعبير سبينوزا، أنّ «بإمكان المرء أن يتخيّل إجراءات أكثر فاعلية من حيث التأثير على قلب البشر ـ فليس من عاطفة أقوى من الفرح المولود من الاجلال والاحترام، أي من الحبّ والإعجاب المزدوجين»[38]. أنْ تقدّم للخيال هذه الوظيفة المنتجة، هو أيضاً طريقة أخرى لفهم مفارقة السياسي (ذلك الخيال الذي يريد ألا يكون الفرد في هذا العالم قابلاً للانفصال عن الشر وعن العنف) في إطار الأنواع المتعدّدة لمفارقة الخيال.

لم يدّعِ سبينوزا أبداً أنّه استمدّ من سياسة «العهد القديم» نموذجاً يستطيع أن يعتبر نفسه حديثاً. ولكن إذا كان من الواجب إيجاد شيء ما في وقتنا الحاضر من الجوهر الديموقراطي للسلطة السياسية كما يفهمها سبينوزا، فربّما يكون ذلك عن طريق إعادة التفكير، بطريقة أخرى تختلف عن شكل «العودة» («عودة الديني»، الذي نعرف أنّه يخلف، بصفته مكاناً مشتركاً، أطروحة ما يسمّى بـ «علمنة» العالم) من خلال استثمار الديني في السياسي. ومن هنا، فليس غريباً أن يعتبر ماكيافيل (Machiavel) أنّ «القراءة المستمرّة للقدامى لا تلغي وعي جدّة الحاضر. وهي لا تُنسينا أنّنا، كالبحّار، نبحث عن المياه وعن الأرض المجهولة»[39]. ولكن فطنة السياسي والطابع الجديد للحدث يتّضحان أحياناً على ضوء ماضٍ بعيد: فهذا الماضي يظلّ نموذجاً حتى ولو كان لا يتكرّر.

لقد فهم سبينوزا اليهودية بوصفها سياسة وشكلاً للوجود، وهو لم يحجّمها إلى حدّ جعلها طريقة عمل مؤسّساتي أو تشريعاً إيجابياً. وقد يدفعنا الرابط الفريد الذي يبدأ ينسج نفسه بين السياسي والديني، إلى اعتماد أصل آخر غير أصل «المدينة» اليونانية، اعتماد «نموذج» آخر، إذا صحّ التعبير، لمجموعة الناس الأحرار الذين يرتبطون في ما بينهم بشكل علني. وإذا كان نصّ سِفر «الخروج»، سياسياً، نصاً مؤسِّساً (ولقد اعتمده معظم منظّري السياسة، ومن بينهم ماكيافيل وروسّو، مرجعاً)، فذلك لأنّه يجمع بين البدء ثانية وولوج باب الحرية من دون التقليل من أهمّيّة ذيول وعواقب الظلم وتجارب العبوديّة.

والمعروف أيضاً أنّ سبينوزا لا يجعل من تجربة التحرُّر السياسي أمراً مطلقاً: إذا كان اختيار العبرانيين «مَلِكاً زائلاً» يدلّ على انحطاط دولتهم، فإنّه من الصعب أيضاً إقامة نظام من الحريّة لدى شعب اعتاد حياة العبوديّة. ذلك أن رغبة الشعب تكمن، في الغالب، في تنصيب طاغية جديد. وبعيداً عن مناقشة المسألة الكلاسيكيّة لاغتيال الطاغية، فلا شيء يمنع من استعادة صدى بعض ما ورد في سفر الخروج في فكر سبينوزا الذي يجعل من التقصير والانتكاسة والأزمة الوجه الآخر للحرّية. ولا شيء يمنع أيضاً من الاعتقاد بأنّ لاإنقاصيّة (irréductibilité) الوجود العاطفي لها علاقة ما بأهوال الإقامة في الصحراء.

ميريام ريفو دالّون
(باريس)

الهوامش

(١) ج. ستاروبنسكي، «الدواء في المرض»، منشورات «غاليمار»، ١٩٨٩، ص ١٨٠.
(٢) «الأخلاق» II، ١٧، الأعمال الكاملة، منشورات «غاليمار»، سلسلة «البلياد»، ص ٣٧٧.
(٣) «المقال اللاهوتي ـ السياسي»، الفصل الثالث، ص ١٥٤.
(٤) راجع «الشذوذ المتوحّش»، «المنشورات الجامعية الفرنسيّة»، ١٩٨٢.
(٥) يطرح الفصلان السابع عشر والثامن عشر من المقال مشاكل تأويل معقّدة. ولم نذكر في هذا النص سوى العناصر القابلة لتوضيح هدفنا، دون ادّعاء حلّ الصعوبات الكثيرة المطروحة.
(٦) المقدّمة، ص ٦١٠.
(٧) يكتب سبينوزا في المقدّمة: «إنّ السرّ الكبير للنظام الملكي وفائدته الحيويّة يقومان على خداع الناس، بتسمير الخوف باسم الدين. . . بشكل يدفعهم إلى المحاربة من أجل عبوديتهم كما لو كان في ذلك خلاصهم»، ص ٦٠٩.
(٨) الفصل السادس عشر من «المقال»: «. . . لقد فضّلته (النظام الديموقراطي) على غيره من الأنظمة، لأنّه يبدو الأفضل والأكثر قابلية لاحترام حريّة الأفراد»، ص ٨٣٣.
(٩) «دوام الواقع اللاهوتي ـ السياسي؟»، في مجلّة «دراسات حول السياسي»، منشورات «سوي»، ١٩٨٦، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(١٠) المقدّمة، ص ٦٠٩.
(١١) المقدّمة، ص ٢٨٧.
(١٢) حول هذه المسألة، وخصوصاً حول الفرق بين سبينوزا، وهوبس، راجع «مواطنية السياسة» (علم، اونطولوجيا، سياسة. . .)، منشورات «بارس»، ١٩٨٩، ص ٤١ ـ ٦١.
(١٣) الأعمال الكاملة، المجموعة الثالثة، سلسلة «البلياد»، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٦.
(١٤) راجع «نقد مقدرة التقويم»، ص ٢٢ و ٥٩.

(١٥) ص ٦٥٤.
(١٦) ص ٦٥٥.
(١٧) الفصل ١٧، ص ٨٤٨.
(١٨) الفصل الخامس، ص ٦٨٦.
(١٩) راجع ر. دراي بالأخص، «الخروج من مصر، ابتكار الحريّة»، منشورات «فايار» ١٩٨٦. راجع أيضاً م. والتزر، «من الهجرة إلى الحريّة»، الترجمة الفرنسية عن منشورات «كالمن ـ ليفي»، ١٩٨٦.
(٢٠) الفصل الثالث، ٣٢.
(٢١) ص ٨٤٩.
(٢٢) ص ٦٨٦.
(٢٣) ص ٨٥٤.
(٢٤) المرجع نفسه.
(٢٥) ص ٨٥٢ ـ ٨٥٣.
(٢٦) أندريه نيهر، «جوهر التنبّؤ».
(٢٧) ص ٨٧٣.
(٢٨) ص ٨٦٥.
(٢٩) مقدّمة الجزء الأوّل.

كريستيان جامبي

(Christian Jambet)

منطق الشرقيين

(حوار)

كلود هرفيان: إقدامك على نشر «منطق الشرقيين» يعكس جرأة ثقافية وفلسفية، ويؤلّف منطلقاً جديداً وجدّياً بالنسبة إلى الأفكار والمناقشات المطروحة في فرنسا في السنوات الأخيرة. . .

كريستيان جامبي: لا أعدّ نفسي من أولئك الذين ينظرون إلى العمل الفلسفي كأداة ووسيلة ويستخدمون التحليل والمفاهيم في إطار استراتيجية سياسية. هذا لا يعني أنني أستخفّ بهذا الاتجاه، لكن من المفيد أيضاً أن يعتمد البحث على تماثل بين المُثل الفلسفية والمُثل العلمية، وأن يسعى إلى التوفيق الكامل بين الموضوعية التجريبية لحقلٍ محدّد واستكشافه الفلسفي. وهكذا، فلقد أردت ان اظهر في كتابي كيف أنّ علم الأديان (الذي وُلد مع قواعد اللغة المقارنة) قادرٌ على أن يصلح اليوم الصورة التي كنّا نتبناها عن تاريخ الفلسفة. كيف يمكن لـ «منطق» فلاسفة الإسلام الصوفيين، مثلاً (لكن تجب قراءتهم وفقاً للجامع المشترك بين الأديان التوحيديّة)، أن يغيّر تصوّرنا لبنية (ولتقدُّم) المفهوم الفلسفي للعالم، هذا المفهوم الذي يدّعي أنه وصل إلى نهايته مع النظرية الهيغلية. وفي الواقع، أنا مدين دائماً للتقليد النقدي الذي أرسى قواعده كلّ من كانت (Kant) وهوسّرل (Husserl). وأظنّ أنّ الفعالية الحقيقية التي يمكن أن يحلم بها الفيلسوف يجب أن تكون من طبيعة استعلائيّة (transcendantal)، أي أن تكشف أشكال التمثّل التي هي في أصل نشوء الكون، أو في أصل تدميره. بالمقابل، إنّ العمل ضمن الممارسة التي يقوم بها البشر من خلال إثارة الأفكار، ليس أمراً مسوّغاً إلّا انطلاقاً من رهان ملموس (الاضطهاد العنصري ضدّ عمّال شركة «تالبو»، مثلاً). إنّ الالتزام «الأخلاقي» والفريد للمواطن بعصر الأنوار، وليس مضمون العمل بالذات، هو ما

يستطيع أن يحقّقه في مجال الفلسفة. ومن هنا، يجب أن تكون «السجالات» التي يثيرها العمل الفلسفي من داخل بنية المعرفة الموضوعية، وليكن لهذه المعرفة قيمة بذاتها، فتتوفّر، عندئذ، النتائج الأخلاقية (éthiques). لكني لا أرغب، بأيّ حال، أن أجعل من هذا العمل ذريعة لتَحَيُّز ما، مهما كان نوعه، ومهما بدا صحيحاً.

ك. هـ. : لقد أُقصِيَت نتاجات هنري كوربان (H. Corbin)، منذ فترة قصيرة، من جناح الاستشراق، ومن المجالات المخصّصة للمذاهب الباطنية. أما أنت، فترى إلى تجربة كوربان بوصفها مغامرة روحية وفلسفية أكيدة تختلط فيها أسماء كثيرة ومنها، على سبيل المثال، ماسينيون، هايدغر، كوجيف وحتى لاكان. وتضع كوربان، إلى ذلك، في طليعة الذين «ابتكروا الفكر الأصيل في عصرنا الراهن»...

ك. ج. : نخطىء، بالفعل، حين نقرأ هنري كوربان بوصفه فقيهاً لغوياً فحسب. إنّه، بالأحرى، مؤرّخ، ومكتشف، ومترجم، وناشر ممتاز لنصوص مجهولة. هو هذا كلّه، وهو، بالإضافة إلى ذلك، صاحب مدرسة جادّة ويجب أن تكون، بحسب رأيه، في خدمة التأويل. بين الحربين العالميتين، شاهدنا، في معهد الدراسات العليا، بزوغ قارات معرفية ومسائل حيّة جديدة، وبعيدة عن كلّ اصطلاحيّة أكاديمية، وذلك مع كلّ من أ. كويري (A. Koyré)، كوجيف (من خلال محاضرات عن هيغل)، جورج باتاي (G. Bataille)، لاكان (Lacan)، أو كوربان، هـ. ك. بويش (H.C. Puech)، موس (Mauss)، أو دوميزيل (Dumézil)، وأخيراً مع لينارت (Leenhardt)... وهكذا، لم يكن استشراق هنري كوربان أبداً منفصلاً عن بنية «فينومينولوجيّة الروح» لأنّه يُظهر كيف أنّ ثمة مصيراً «شرقياً»، هو مصير الموضوع الروحي، ثمّ التمسّك به في الشرق والغرب على السواء، وذلك بشكل متوازٍ مع مصير الفكر «الغربي» المتأصّل في العِلْم. لقد كشف كوربان أنّ الاستشراق الفلسفي الخاصّ يحكم على نفسه بالانطواء والتقوقع، أمّا القراءة المشوّشة التي يقوم بها «الشرقيون» أنفسهم، فهي تتّخذ، في نهاية المطاف، مظهراً باطنياً ملتبساً.

ك. هـ. : نحن، في الواقع، أمام فكر جديد يتجاوز التاريخ والثقافة في آن...

ك. ج. : صحيح، لكن أيّ تجاوز للتاريخ في هذه الأحداث المتمثّلة بمذاهب الفكر؟ ما الذي يجعلنا نقول إنّ فلسفة السهروردي الصوفية بأكملها هي فلسفة تاريخيّة وتقف في أساس تاريخية (Historicité) جديدة؟ يقودنا هذا السؤال إلى التمييز بين ما

يرسّخ هذه المذاهب - مع الأخذ في الاعتبار خصوصية كلّ مذهب - في زمن ومكان محدّدين، وفي «مناقشات» نظرية أو دينية واضحة - والأشكال الممكن تكرارها وتحوّلها داخل هذه المذاهب، أو التصوّرات التي تتجسّد، في أمكنة أخرى وفي أزمنة أُخرى، ناسجةً، في صيرورة الشبكات طويلة الأجل، أصداء تُعاكس الوقت. وكما يقول سبينوزا (Spinoza)، قد لا يكون مهماً التحدّث عمّا تدين به الأخلاق (l'Ethique) للفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي في القرون الوسطى (. . .) ولكن، كيف كان بإمكان الأخلاق أن تبلور، فيما وراء التاريخي، تصوّرات مختلفة جداً، وقد لا يكون لها من أثر، بالمعنى المألوف، لكنّها فعّالة وحاسمة؟ وهكذا يمكننا أن نتساءل حول تحوّلات المسائل والأشكال والمواقف التي تجمع بين سبينوزا والفلاسفة الإيرانيين التابعين لمدرسة أصفهان، فيصبح معاصراً لها بمقدار ما هو معاصر لديكارت (Descartes). هذا ما كان يسمّيه هنري كوربان «التفسير المقارن»، ويطبّقه على علماء من أمثال سويدنبرغ (Swedenborg). وهذا الرائي الذي تصعب قراءته اليوم، يكتسب معناه بجعل نتاجه على علاقة محدّدة مع التأويل التوراتي والقرآني، حتى لو كان الاسماعيلي القاضي النعمان الذي يُشبّه نتاجه بنتاج سويدنبرغ غريباً تاريخياً عن عالم الرائي السويدي.

ك. هـ.: تقول عن كوربان إنّه يفكّر «التاريخي والمتخيّل معاً». أليس في ذلك بدعة كبيرة بالنسبة إلى معظم تيارات الفكر «الحديث»، والفرنسي منه على الأقلّ؟ أفكّر هنا، مثلاً، في نظرية التخيّل - الانعكاس كما تطالعنا في التيارات الماركسية، وفي العداء التام للصُّوَر كما ورد في المدرسة الفرويدية . . . والتي عارضها يونغ (Jung). ألا ينطوي الاهتمام مجدّداً بالصورة على مخاطرة ما؟

ك. ج.: من الواجب التذكير بأنّ تشكيل المفردات الفرنسية لهايدغر (Heidegger) واكب اكتشاف «العالم المتخيّل» (mundus imaginalis) عند الفلاسفة الشرقيين. ولقد فكّر هنري كوربان، حالاً وفي آن واحد، بترجمة «ما هو تاريخي» و«ما هو متخيّل». وفي كلا الحالين، نحن أمام واقع معيّن. التاريخيّة (l'historialité) تؤسّس للتاريخية (l'historicité) وتظهرها، كما يمهّد المتخيّل للكشف عن عوالم روحية. وإذا كانت المخيلة تُعدّ حالة إبداعيّة، فليس لأنّها تحمّل واقعاً متخيّلاً تجهله، وإنّما لأنّها أساسٌ للواقع. أردتُ أن أُذكّر كيف أنّ الموضوع الاستعلائي للمخيّلة يتجذّر عند ابن سينا، مثلما يتجذّر موضوع «الأساس» نفسه. (ومن المعروف أنّ هايدغر أمعن في قراءة مفكّري القرون الوسطى). إنّ ابن سينا الرائي الذي يقدّمه هنري كوربان يسمح، إذن، بأن

نفهم كيف انبثقت من أصل واحد الفروع المتشعّبة للأنطولوجيا الشرقية والغربية.

ولا أعتقد أنّ اللجوء إلى يونغ من شأنه أن يوضّح المسألة. يقال دائماً إن فرويد كان معادياً للصُّور، بينما يونغ كان يصغي إلى كلام الخيمياء والمعرفة الروحية، إلخ . . . وهذا صحيح إذا ما أردنا أن نُذكّر بالمشروع المعرفي الرائع الذي تأسّس حول يونغ. وكان ثمة لقاء بين الموضوعات التي ارتبطت باسم يونغ وأعمال إلياد (Eliade)، وشولم (Scholem)، وكوربان. لكن كان يوجد أيضاً سوء تفاهم خطير، وهو أنّ علم الأديان المقارن لا يمكنه أن يكون استكشافاً للاّوعي، كما لا يمكنه أن يدخل في نطاق «علم النفس». ولا توجد النفس خارج أشكال المخيّلة النشيطة. وهي لا يمكن أن تسبق في وجودها الأشكال التي تتألّف منها. بكلام آخر، ليس باستطاعة أيّ علم نفس أن يدرك ذلك.

ك. هـ. : تقول في تصديرك لكتابك إنّ ما كان يشغل هنري كوربان هو «فرض ميتافيزيقيا قائمة على تعدُّد مستويات الكائن والأمكنة والأزمنة مقابل فلسفة التاريخ بأشكالها المتعدّدة والتي لا تعرف إلاّ صيرورة واحدة». وما الذي يسمح فلسفياً بتأسيس مثل هذا المنهج؟

ك. ج. : لنأخذ مثال الوقت. يميّز الفيلسوف الإيراني قازي سعيد قمّي بين الوقت الكثيف، الوقت النافذ، والوقت النافذ قطعاً. إنّ كل مستوى من مستويات الكائن (كلّ كون من أكوان المرتبة التي تدفع من الأنا المطلق إلى المادّة) يتلاءم ومستوى نوعي للزمنية. انطلاقاً من هنا، لا تعود الصيرورة وحيدة أبداً، ولا تتحدّد بوصفها ما يتجاوز تعارض الكائن واللاكائن. كما أنّها ليست وحدة تعدّدية جدلية، فبين مستويات الزمنية، هناك وثبة، إفراط وانفتاح. ولقد ركّز هنري كوربان على هذا المنحى المتعدّد والمنفتح للأفلاطونية الإيرانية المحدثة. وهذا ما يبدو لي حاسماً أيضاً. وبالفعل، فإنّ رؤية العالم قد تأثّرت بهذا المنحى على جميع المستويات. وكيف نفهم، من دون هذا الانفجار الكوني والميتافيزيقي، إسقاط المعنى الذي استطاعت أن تحقّقه الروح الإيرانية على الإمام الشيعي؟ وتلك الأشكال العظيمة المتمثّلة بـ «القيامة» التي أعلنت عنها الإسماعيلية ونقلتها إلى حيّز الفعل في تاريخها، كيف تكون ممكنة التحقّق؟ هنا قد تتأكّد إحدى المسلّمات التي تنادي بتعدّدية أشكال الروح ذاتها، وبصورة لا تقبل الجدل.

ك. هـ. : نفكّر في جان سكوت اريجين(*) (J.S. Erigène)، وكذلك في هذا الانغلاق التدريجي الذي كان، بحسب رأي هنري كوربان، بداية انغلاقنا الحديث كلّه - بداية هذا «العالم المتخيل»، عالم المخيلة المبدعة الذي جمع بين القرن الثاني عشر الأوروبي والشرق، والمدى الهلّيني القديم، على الأقلّ. انغلاق وصفه أيضاً جلسن(**) (Gilson)، وبلغ ذروته في القرن الثالث عشر.

ك. ج. : صحيح. لقد كان جان سكوت أفلاطونياً تجمعه ببروكلوس(***) (Proclus) نقاط مشتركة عديدة، وهو شاهد غربي على أسئلة طالما تداولها الشرقيّون، لكن من دون الاعتماد على «العالم المتخيّل». كان ثمة منابع أخرى وطُرق أخرى. وقد يكون هناك أيضاً تَصوُّر مختلف يشدّد بصورة أقلّ، أو بطريقة مختلفة، على الفعل النّبوي (دراسة المسيح ترتبط مباشرة بدراسة الملائكة). وهل نستطيع القول إنّ تلاشي عالم النفس هو انغلاق أيضاً؟ لقد ركّز هنري كوربان على هذا الجانب. وبيّن أ. كويري (A. Koyré)، من جهته، كيف أنّ هذه الأحداث تقود، بشكل أو بآخر، إلى موضوع العلم. وهذا ما ينطوي على لغز: كيف استطاعت ثقافة ما أن تتحرّر من نظرية المعرفة عند ابن سينا؟ كيف استطاعت أن تدفع الأفلاطونية والأرسطوطاليسية في اتجاهات متناقضة جداً؟ كيف استطاعت أن تجتاز المرسيّة، والمعارف تلامس هذا الواقع الذي لامسته وحدها، وهو موضوع العلم؟ وكيف دُفع ثمن ذلك من خلال انقاض العوالم الأفلاطونية (بفضل ثورة هي نفسها أفلاطونية!)، لكن يستطيع نشوء العلم الحديث أن يحيي أحياناً هذه العوالم المتهارة (عند لايبنز (Leibniz)): هذه هي بعض الأسئلة التي يجب أن تُطرح.

ك. هـ. : هناك نقطة أخرى هامّة يطرحها هذا الفكر وهي «متابعة الغوص في جذور» الفكر الحديث في ألمانيا من خلال فلسفة هيغل (Hegel) وشلينغ (Schelling)، وذلك بحثاً عن تجاوز فلسفة التاريخ التي جعلت «أبرز التيارات الفلسفية في هذا العصر» تكتفي بالاضطلاع بهذا الإرث، وتبلغ «وعياً مسخُراً»...

ك. ج. : يمكن أن نصوغ الفرضية على النحو الآتي: هناك أصل مشترك للمذهب الهيغلي وللنظريات الإشراقية ورئة الأفلاطونية الشرقية المحدثة. غير أن هذا الأصل لم

(*) فيلسوف وعالم لاهوت (القرن التاسع)، وهو من أصل اسكوتلندي أو إيرلندي.
(**) فيلسوف فرنسي (القرن التاسع عشر)، متخصّص بالمدارس الفلسفية في العصر الوسيط.
(***) فيلسوف يوناني وكان أفلاطونياً محدثاً (توفي في أثينا عام ٤٨٥).

يعد موجوداً إلاّ عند معاصري هيغل الذين حكم عليهم المذهب الهيغلي بالشعور بالنقص وبالأزمة، ومن هؤلاء، على سبيل المثال، شلينغ. وقد يكون من المفترض القول، هنا أيضاً، إنّ أزمة المثالية الألمانية تكرّر الأزمات الداخلية لفكر ابن سينا والأونطولوجيا الغربية والشرقية في أوجها (من القرن الخامس حتى القرن العاشر).

ك. هـ.: عندما تؤكّد على أنّ أوروبا «لا تستطيع أن تنقد فكرها نفسه إلا إذا التقت بمفكّرين غير أوروبيين يكشفون لها عمّا فيها»، فأنت تثير منهجاً دقيقاً وملحّاً ويتخطّى المفهوم الثقافي بالمعنى المحدود...

ك. ج.: ثمة عبارة كتبها ميشال فوكو في كتابه الأخير وتبدو لي أنها أساسية في توجيه العمل الفلسفي الراهن: «المهمّ هو معرفة كيف، وإلى أيّ مدى، يمكن التفكير بصورة مختلفة». وهو يتوصّل إلى ذلك، على نحو رائع، من خلال توضيح «الموضوع» الأخلاقي واليوناني والروماني. وهذا يعني أنّه يجب ـ من أجل معرفة أنفسنا ـ أن ندرك أنفسنا في عنصر الاختلاف الجذري مع أنفسنا. وأعتقد أن هذا ما فعله هنري كوربان في التفاته إلى الشرقيين، وكشف لنا ولغيرنا، بذلك، أنّنا لا نستطيع أن نثق بثراء أوروبا وحياتها إلاّ إذا مارسنا البحث الدائم في الثقافات التي صنعتها، وفي العوالم التي أنتجتها، حتى تفقد مظهر كوكب منطقي». وهذا ما لا يمكن أن يتحقّق إلاّ إذا نقضنا المسعى الاستعماري الذي لا يؤمن بالتفاعل بين الشرقيين وأوروبا، إذ لا خلاص للفكر إلاّ حين ينظر إلى نفسه من خارج نفسه. وإذا كان للفلسفة الغربية من معنى، فذلك من خلال تعدّدية المعنى وهذه الشمولية غير المتناسقة التي تستطيع أن تكون ضمانة لها، بالنسبة إلى نفسها، وبالنسبة إلى أولئك الذين لم تعد تعترف بهم بوصفهم جزءاً منها. في عبارة ميشال فوكو، يجب التركيز على كلمة «بصورة مختلفة». إنّ معرفة أشكال الذاتية يجب أن تتخلّى عن نفسها باستمرار. هنري كوربان يقدّم مشروعاً آخر: الشرق يختلف عنّا، وهو يقدّم لنا أنساقاً من المعرفة ونماذج من التجارب لم يعد لنا حضور فيها. وما يؤكّد على هذا الاختلاف هو نوع من الغرابة يتجلّى في الرؤية الملوّنة للعناصر الدقيقة ولصورة الإمام... ويجعلها موضوعات غير متطابقة مع الأشكال الشاملة للمعرفة والحياة. لكن ما إن يتمّ تجاوز لحظة الاختيار الذي ينفي، تأتي لحظة العودة (وهي محطة أساسية بالنسبة إلى هنري كوربان). والمقصود، هنا، هو أن نكشف في تاريخنا عن أشكال الإدراك أو التجارب التي وصلتنا من الشرق، وأن نرصد تكرارها ومدى صمودها في الزمن التاريخي ضمن الزمن الدائري للتاريخ المتحوّل. في هذا الإطار، ما يكون بعيداً جداً ومستبعداً

يصبح هو مستقبلنا. ولا ندرك ذلك في معرفتنا الفلسفية إلّا لأنّ هذا الشرق هو الذي يكوّننا، أو لأنّه يظهر وكأنّه مشروعنا بالذات...

هكذا أجد نفسي عند تقاطع هذين المطلبين المتداخلين. وأودّ لو أحفظ الديمومة المضطربة للأشكال التاريخية المتحوّلة، وأكشف عن الانقطاع الذي يبيّن انبعاثها المتلاحق ويرسّخها في تاريخ يكتسب بالنسبة إلينا مظهراً ثابتاً. ما يهمّني في الحدث الفريد هو هذه الجدلية بين الـ «أبداً» والـ «أيضاً». وهذا ما يجعل من الحدث الروحي أيضاً نواة فريدة لتاريخ متحوّل. ولا أؤمن بـ «معرفة مطلقة» إذا ما تعلق الأمر بكلية منجزة. لكن أؤمن بها إذا ما تعرّف الفكر الأوروبي فيها إلى حقّه في الفعل والصمود. وهنا، قد يصبح كلّ من السهروردي والـ «بسودو دوني» (Pseudo - Denys) (*) شرطاً لـ «خلاصنا».

ك. هـ.: الشرق والغرب لا يوجَدان، بالضرورة، حيث نظنّ. وأنت تقول بالنسبة إلى الفلسفة الغربية، مثلاً، إنّها «تجد أوطانها المتعاقبة في الشرق السوري، ثمّ في الشرق الإيراني». وتضيف هذه المعادلة: «هنا تختلط كلّ الجغرافيا...».

ك. ج.: أعني بذلك اتّساع الفكر وضرورة عمله بطريقة لانهائية وغير محدودة. من هنا، كيف يمكن، مثلاً، التحدّث عن فلسفة غربية بالمعنى الجغرافي السائد؟ ماذا نفعل، إذن، بأفلاطونيي كامبردج: مارسيل فيسين (M. Ficine) أو ج. برونو (G. Bruno)؟ كيف نفرّق بين «الشرقيين» وأفلاطونيي سوريا الذين يعبّرون عن أنفسهم باليونانية؟ والسريانية؟ ثمة بحث يمي يشبه بحثاً للايبنتز (Leibnitz). ثمة فصل عند هيغل يردّنا إلى أسئلة حول الجوهر الروحي للمادّة ـ وهي أسئلة طُرحت أصلاً عند حدود آسيا الوسطى. بكلام آخر، إنّ توسيع أفق ما نعدّه «فلسفة»، لا يتمّ فقط من خلال القبول بمؤلفين لا يحبّهم الغرب، وإنّما بالأخصّ من خلال الكشف عن تصوّرات أساسية يعتّم عليها الأفق الراهن المحكوم بذهنية محدودة.

ك. هـ.: يبدو أن المأساة الأولى التي مُني بها هذا الفكر، بحسب رأي هنري كوربان، ترقى إلى المسيحية الأولى، وتطالعنا بالأخصّ في التفضيل بين المسيحية التاريخية ـ أو المجمعيّة ـ والمعرفة الروحية؟

(*) كاتب يوناني مجهول (القرن الخامس ـ القرن السادس)، ونصوصه حول المسيحية مستوحاة من الأفلاطونية المحدثة.

ك. ج.: إنك تثير هنا مسألة أساسية بالنسبة إلى كوربان، وذلك لأسباب «وجودية»: كيف فضّلت مسيحيّة المجامع الدينيّة علم لاهوت التجسُّد الذي استطاع أن يتعلْمن مع مرور الزمن، ممّا جعل تيارات الفلسفة التاريخية الحديثة تصبح نتيجة لعلمنة التجسُّد هذه. ولا نعني بذلك أن علوم اللاهوت التاريخية، المختصّة باليهودية والإسلامية، هي علوم متفوّقة أو أكثر أصالة (لا معنى لمثل هذا السجال)، إنّما المقصود هو التساؤل حول ثلاث ظواهر مترابطة:

ـ الانتقال من علم لاهوت «معرفي» للحقيقة النبوية، للملاك وليسوع، إلى علم لاهوت التجسُّد.

ـ تكوين علم مسيحي لا يؤمن بالتجسّد (عند الروحانيين الشيعة)، ويتّخذ صورة إمام القيامة.

ـ ولادة مفهوم التاريخ، موضع الخلاص، انطلاقاً من علوم لاهوت التجسُّد، وولادة ما وراء التاريخ، موضع الخلاص الشخصي، الغريب عن التاريخ الدنيوي، انطلاقاً من علوم لاهوت الملاك والإمام الروحي. نظرية كوربان بسيطة: لقد عرف الشرقيّون أن يحموا أنفسهم من توفيق غريب بين التاريخ والأحداث المتعلّقة بالأخرويّات. والخلاص، بالنسبة إليهم، لا يمكن أن يكون أبداً، ولن يكون، «في نهاية التاريخ». غير أن مصير علم لاهوت التجسُّد كان في تقديس هذه «النهاية»، وتزيينها على أكمل وجه.

لكن يجب ألّا تحمّل التجسد «المسؤولية» العَقَدية لمثل هذا المصير! ولسنا هنا بصدد «التأصيل» الشائع اليوم، بحيث يصبح الماضي هو سبب الحاضر، والسبب الجاني.

المقصود هو دراسة هذا التاريخ ضمن تيارات الفلسفة التاريخية، وفهم كيفية ظهور تاريخ أرضي جديد بالمعنى وبالخلاص. انطلاقاً من ذلك، كيف استطاع مثل هذا التصوُّر أن يحرِّف. ويتعقّد هذا السؤال، حتى في الشرق، إذا ما تفحّصنا مصير علم لاهوت «الإمامة». ذلك أنّ ما سمّيناه «ما وراء التاريخ» يتحوّل، هو نفسه باستمرار، إلى «تاريخ مقدّس». وهذا ما تطرّق إليه كوربان حين تحدّث عن الإسماعيليين، وتحديداً عن أولئك الذين وصفهم أخصامهم بـ«المجرمين»). ويجب هنا درس علائق الصراع بين المذهب الشيعي السياسي والمذهب الشيعي الروحي. كما يجب أن نُظهر كيف أنّ علوم اللاهوت، في الغرب، تقاوم علمنتها، وكيف تنشأ، أخيراً، معركة داخلية ضمن تيارات فلسفة التاريخ نفسها.

ك. هـ.: هذه الملاحظات المختلفة ـ أو، بالأحرى، هذه الكشوف ـ، دفعتك إلى الكلام على ضرورة تأسيس «فلسفة مقارنة»، علم معمّم للأشكال، أو «فينومينولوجيا جديدة» (غير هيغلية) «للروح»، وهذا المشروع سبق أن طرحه كوربان. . .

ك. ج.: يبدو لي أن المقارنة ليس هدفها فقط وضع الثقافات والفلسفات الغربية على علاقة فيما بينها. الهدف هو دمج الأشكال والتصوّرات المختلفة في نسق محدّد. ولا أدري إذا كان ذلك ممكناً، لكنّه الأفق الضروري للبحث. وبالفعل، ليس المقصود هنا أن نقول أين يلتقي أفلوطين والسهروردي وأين يختلفان، أو أن نجد كلّ شيء في كلّ شيء من خلال مقارنة خاطئة تغفل الاختلافات الدقيقة بين المؤلّفات، وبين الأشكال المتجاوزة للتاريخ نفسه، وكذلك بين الإنجازات الفعليّة لهذه الأشكال في التواريخ الواضحة والمميّزة. إنّ هدف الصورة الهيغلية لـ«فينومينولوجية الروح» هو دعوتنا إلى دمج لحظات من الروح بطريقة منتظمة، ليس في إطار صيرورة الوعي، وإنّما في إطار صراع حاسم بين تصوّرات الخضوع وتلك التي يشعر من خلالها الناس أنّهم يتخلّصون من النظام، وذلك عن طريق نظام أعلى أو مختلف.

ك. هـ.: هل تسمح لنا مثل هذه المقاربة الفكرية بأن نتصوّر طريقاً لا تكون الشمولية المختزلة والمسيحية ـ وهي، بالنسبة إليك، «مطرودة من المعرفة» ـ ولا تكون السقوط في تفتّت يِنْبَويّ تنعته بالسطحيّة بسبب حقده للشمولية؟ ونحن نلاحظ، من جهة، تزايد الدعوة إلى تأكيد الخصوصيّات، ومن جهة ثانية، تعود مسألة الشمولية إلى أفق الأخلاقية. . . فماذا يقترح علينا هنري كوربان من أجل تأسيس تمفصل ممكن لهذه المسائل؟

ك. ج.: اتخذنا هذا الموقف من الشمولية لأسباب أخلاقية. وبالفعل، فإنّ الموقف الأخلاقي يفترض اليوم عدم تجاوز أيّ حقيقة من حقائق الخصوصيّة المعذّبة والمريضة، القادرة على الحقوق والواجبات. بوضوح أكثر، لقد عانت الشمولية أزمة جوهرية مع السياسة الماركسية، ذلك أنّ هذه السياسة كانت تدّعي الجمع بين شمولية الفكر والواقع، وفعّالية عدالة تاريخية. وما لا يمكن التسليم به أبداً هو الادّعاء بإصدار قوانين شاملة، أو ببساطة رفض تَشَتُّت الخصوصيات. هذا، إذن، غير مقبول ما إن ينهار الشكل الأفضل للفلسفة الشمولية. لكنه لا يبدو لي أنّ المسألتين ترتبطان فيما بينهما بقوّة، وأنّ الفكر يستطيع أن يكتفي بالانتقائية الغامضة أو بالذاتية. وفي الأخلاق، ألا نطالب

دائماً بالشمولية التي نعترض عليها. غير أنّ التاريخ والانتولوجيا وما تركناه من أثر سلبي على الشمولية المجرّدة، يدعواننا على الرغم من ذلك، إلى تكوين أشكال جديدة للشمولية.

ولا يمكننا التردّد دائماً بين ابتذال الخاصّ وخواء شمولية مجرّدة. هذا صحيح في المسألة الأخلاقية وبالنسبة إلى أسئلة كالتي تشغلنا هنا: علينا أن نكشف عن قواعد، عن استمرارية، عن قوانين تكرار تصوّرات حيث يفرض نفسه غبار الكلمات والعقائد. وإلاّ وجدنا أنفسنا أمام أسوأ أنواع الشموليات، أي الشمولية شبه النّسبيّة حيث يصبح الكلّ داخل الكلّ. ومن الخطأ الاعتقاد بأنّ الفكر يكتفي، على الأقلّ في الغرب، بغبار الوقائع.

ك. هـ. : ألا تعتقد أنّ مثل هذا المسعى يصدر عن «شالية ما»... حتى أنك تؤكّد أن «الحقيقة تتكلّم في سماء الأفكار»...

ك. ج. : كنت أودّ أن أقول إن أشكال الفكر الديني أو الفلسفي ليست «انعكاساً» للنزاعات الواقعيّة، أو لظروف الإنتاج، إنّما هي روح هذه النزاعات نفسها، على الأقلّ في الظروف التي ندرسها وفي أبرز التيارات الفكرية، عند الشرقيين مثلاً. كيف يمكن القول إنّ المعرفة الروحية الإسماعيلية هي البنية الفوقية، أو الفعل الإيديولوجي، لصراع داخل السلطة الإسلامية، دون أن نرى، عندئذ، أنّ بين هذه المعرفة الروحية تصبح محتملة بوجه غير معقول؟

ومن الأفضل أن نُظهر كيف أنّ الإسماعيليين حاولوا اقتحام العالم العبّاسي وتصوّروا هذا الاقتحام نظراً لرغبتهم المعبّر عنها في المعرفة الروحية التي تنظّم، بالنسبة إليهم، الواقع. وهنا يكمن البعد الهيغلي: الفكرة هي المحسوس عينه. وهذا يعني أنّ الأفكار ليست فقط الأكثر حسياً من كل شيء، وإنّما هي أيضاً العالم الذي وتعبّره عنه. وأن الاختلاف غير موجود بين الواقع الفعلي الذي يمارسه البشر، والواقع الذي يتصوّرونه من خلال الكلمات والتجارب. ويجب البحث عن الاختلاف بين الحقيقة والواقع، لا بين الفكرة والحقيقة. إنّه اختلاف جوهريّ للرغبة، للتاريخ ولما وراء التاريخ.

إنّ الواقع الروحي لا يمتزج كليّاً بالواقع الديني، بل هو، على عكس هذا الأخير، يحدّد ارتباطه الخاصّ بالسلطة. وكيف ننكر أنّ البعد الروحي هو الحاسم، في النهاية، في

كثافة المعنى وتعقُّد التصوُّر والتجربة، وولادة نموذج من الوعي. داخل هذه النظرية الإشراقية المعاشة، ينفصل عن التاريخ، بل إنّ دخوله التاريخ يقتضي الانفصال عنه. ولا أعتقد أنّه من الضروري، بحسب رأي ماركس، تحويل هذا الحسم إلى متخيّل اجتماعي. والمقصود، بالأحرى، متخيّل آخر. يبقى أنّ انعكاسات هذا الحدث هي تاريخية محضة. ولقد أردتُ أن أصف التناقضات التي قد تُواجهنا لو فكّرنا جميعاً في الواقع الروحي من وجهة نظر تاريخية وواستعلائية».

ك. هـ.: كيف تفسّر «تعبنا» الراهن، وما هي الأسباب التي أدّت إلى ذلك؟ وكيف يمكن أن تنتهي «هذه المرحلة من حياتنا؟».

ك. ج.: أفكّر، هنا، في الكلمات التي ختم بها هوسرل (Husserl) محاضرته في فيينا، فقال: «إن أكبر خطر يتهدّد أوروبا هو التعب». ويبدو لي أنّ التعب اليوم يزداد خطورة: انظُر إلى تصاعد النزعة العنصرية ـ التي ترافق موت الأفكار التي توجّه الانتفاضات (أو الصُّور المشوّهة عنها)، انظر إلى التمسّك بالخطاب اليائس المتعلّق بالطمأنينة الاقتصادية، وإلى الأديان بأشكالها الأكثر ظلامية. ولست أدري كيف سينتهي ذلك كلّه. لكن من الأفضل، على الأقلّ، التحرّك لجعل العمل الفلسفي يبرهن أنّ إيجاد شيء ما أكيد أمرٌ ممكن في هذا العالم.

(أجرى الحوار: كلود هرفيان)

دومينيك كومب

(Dominique Combe)

الشرق الناطق بالفرنسية

يبدو أنّ الحوار بين اللغة الأم واللغة الفرنسية، بين الشرق والغرب، هذا الحوار الذي يحيي الشعر، هو إشارة إلى رغبة في إعادة توحيد الثقافات يستند إليها الشعراء، في المغرب والمشرق على السواء، للدفاع عن هويّتهم.

جدليّة الخاص والعامّ

إنّ الشعراء الذي يسوّغون «اختيارهم» للغة الفرنسية يطالبون بـ «تجاوز» التناقض بين اللغة ومحتواها. فاعتبار الأدب المكتوب باللغة الفرنسية أدباً «غريباً» عن الجزائر ومصر ولبنان، هو اعتبار وطنيّ متطرّف ويستند إلى مفهوم همبولدي جديد(*) (Néo - humboldtienne) للعلاقات بين اللغة والثقافة. واللغة المفروض أنّها تتحكم بتقسيم خاصّ للواقع، هي الوسيلة الأولى للوحدة وللهويّة الوطنية. حتى أنّ أدونيس نفسه يقول إن اللغة، في الوعي العربي، ليست مجرّد أداة لنقل معنى «منفصل» عنها. «إنّها بالأحرى، المعنى لأنّها هي الفكر». ويعتبر أيضاً أنّ اللغة والفكر يؤلّفان وحدة لا تتجزأ. (مقدّمة للشعرية العربية»، دار سندباد، باريس، ١٩٨٥، ص ١٠٥). وهذا يعني أنّ الوعي العربي هو، إجمالاً، وعي همبولدي.

(*) نسبة إلى فيلسوف اللغة الالماني وهلم فون همبولت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٥)، القريب من هيغل والذي يعتبر أنّ اللغة هي «الجهاز الذي يكوّن الفكر» والطاقة. من مؤلفاته: «حول بنية اللغات وتأثيرها على التطوّر الثقافي للإنسانيّة».

هذه الحجّة، وقد ارتبطت بتيارات التحرُّر الوطني للثورات الرومنسية، كانت في قلب الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية في القرن التاسع عشر. ولقد التقت، بانتقالها إلى الشرق الأوسط، بمفهوم مقدّس للّغة العربية يجعل منها نواة «الطائفة» و«الأمّة» العربية. فأصبحت اللغة العربية، عندئذٍ، «عبقرية الشعوب» العربية التي صنعت من أدبها وثاقاً يجمع الطائفة. وضدّ هذا المفهوم الهمبولدي، إذن، تمرّد الكتّاب العرب باللغة الفرنسية عندما طالبوا باستقلال نسبيّ للّغة والثقافة، أيْ أنّ الكتابة بالفرنسية لا تعني النظر إلى العالم من خلال الأنواع الثقافية الأوروبية فحسب، حتى لو كان صحيحاً أنّ معرفة الفرنسية هي عامل انفتاح على العالم.

ويقف هؤلاء ضدّ النظرة الواحديّة للثقافة العربية والإسلامية، مطالبين بنظرة توليفيّة ترتكز على الفصل بين اللغة ومضمونها الإيديولوجي، وصولاً إلى أنّ اللجوء إلى اللغة الفرنسية لا يتعارض أبداً مع (الجوهر) العربي ـ الإسلامي الذي تعبّر عنه. وإنّ «هويّة» الكاتب ـ الوطنية والاجتماعية ـ لا تحدّدها فقط اللغة. ومن هنا تطالعنا مجموعة انطباعات حول موضوع «الهويّة»، فتقول ناديا تويني في هذا الصدد:

«للجميع نقول إنّ «اللغة الفرنسية هي، بالنسبة إلينا، لغة «طبيعية» مثل اللغة العربية. وتبنّي هذه اللغة بحرّية وباختيار واضح لا يعني على الإطلاق رفض هويتنا اللبنانية، الشرق أوسطية والعربية، وإنما يعني تكريسها وتعظيمها وجعلها أكثر فعّالية، وذلك بفتحها على عوالم أخرى، وعلى كلّ الذين يجمعهم حُبّ الكلمات نفسها، ومنحها إمكانية أن تصبح معروفة، أن تأخذ وتعطي. أليس هذا هو هدف كلّ ثقافة؟ إنّ سحر اللغة الفرنسية يكمن في مرونتها، وفي قدرتها اللانهائية في التقاط أدقّ تعرّجات الأفكار مهما اختلفت وتعدّدت...».

في كتابه «حملة النار» يتحدّث صلاح ستيتية عن تجديد الشعر العربي في العراق ومصر وسوريا، ويؤكّد على إرادة الشعراء في الانفتاح على العالم مع الاحتفاظ على خصوصيتهم: «من خلال الشعر، يكتشف الإنسان العربي نفسه وقد تآخى مع جميع البشر دون أن يتنازل عن خصوصيته. كما أنه يشعر بالتطلّعات نفسها، ويحوّم حول المحاور نفسها، تتهدّده الجروح نفسها ويحثّه الأمل نفسه. وهل يخسر شعره من فرادته؟ بعض علماء الاجتماع يجيبون بالإيجاب، لكن تباً لعلماء الاجتماع! الشعر الحيّ لا يستطيع

(*) صدر الكتاب عن «دار الآداب» بعنوان «الشعرية العربية»، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.

أن يكون مجرّد وثيقة. . .» (ص ٦١). إنّ اللجوء إلى لغة «غريبة» كالفرنسية يسمح لبعض الشعراء ببلوغ العالمية بسهولة أكثر ممن يكتب باللغة العربية حتى لو تُرجمت النصوص.

أمّا التناقض بين اللغة والفكر، فلقد تمّ تجاوزه هنا من خلال شمولية اللغة الفرنسية القادرة على معانقة جميع الثقافات. ورداً على الفلسفة الرومنسية للّغة والتي تعبّر القوميات العربية من خلالها عن نفسها، تجيب نادبا تويني انطلاقاً من مفهوم عقلاني مستوحى من عصر الأنوار، وكذلك من خطاب حول شمولية اللغة الفرنسية. . . حول هذه الشمولية التي تذوب فيها الثقافة الشرقية، تقول أندريه شديد:

«الشرق الأوسط هو المسرح الذي تدور فيه أحداث بعض كتبي (روايات وقصص قصيرة)، وذلك ليس بدافع من الحنين، وإنّما لأنّ الصُّوَر التي أتطرق إليها طبعتني منذ الطفولة وهي تسري في عروقي، وتكلّمني، ولأنّ الكتابة وهي تتدفق، تحمل معها رواسب وتثير الذاكرة. ولقد سمحت لي اللغة الفرنسية بالتعبير عن هذه الصُّور. وهذه اللغة المغروسة في أرضي نفسها، تتجاوز أصلها الوطني لتتسع وتشمل أبعاد أرض لا تحدّها حدود، وتصبح كلمة الذين يستخدمونها».

المتخيّل الأوديبي ينوب عنه متخيّل «الأصول» ـ شجرة نسب الانتماء الوطني ـ تبعاً لنموذج بيولوجي يسمح بقول الخاصّ، بصورة مجازية، في الثقافة الشرقية. وفي هذا الصدد تعلن أندريه شديد أنّ «مكان الكتابة هو مكان التجذّر والاقتلاع في آن واحد». وهكذا يتصوّر صلاح ستيتية أيضاً الحصيلة الثقافية للـ«هوية» و«اللغة»:

«إذا كانت اللغة أقوى من الهوية، فإنّه يجازف بهويته أثناء الرحلة، ويذهب إلى حيث لا حاجة فعلية إليه بعدما يكون قد سُلخ عن جذوره. أمّا إذا كانت الجذور أكثر متانة والهوية أكثر رسوخاً، فإنه يستطيع، عندئذٍ، أن ينقل هذه الهوية إلى لغة الآخر، وقد يستوعبها بشكل أفضل بفضل هذه النظرة الداخلية والخارجية التي انعتقت فيه. . .» (المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٥).

هكذا تجد الهوية نفسها منفصلة عن تعبيرها الألسني (إنّ اللغة الفرنسية، بالنسبة إلى كليهان ليبدس، الروائي اليوناني باللغة الفرنسية، هي الشرط اللامعقول لفكر يوناني): «أشعر أنّ ثمة تحوّلاً للكفاءات يجري في داخلي، إذا جاز التعبير. وتصبح اللغة الفرنسية وسيلة تخدم فكري»). ويسمح هذا الانفصال عن التعبير الألسني بلقاء أفضل

ضمن شمولية اللغة الفرنسية... والتطابُق الأوّلي بين اللغة والفكر (بوصفه إحدى مسلّمات الفلسفة القومية)، يستبدله الشعراء الذين أتيت على ذكرهم بالحصيلة الجدليّة للمضمون والشكل ضمن شمولية اللغة الفرنسية التي «تحافظ» على البعد الخاصّ للثقافة الشرقية وتمنحها، في الوقت نفسه، القدرة على التعبير الشمولي. من هنا، تتجاوز هذه الثقافة حدود حالتها الخاصة وتنفتح على العالم. تقول آنّ هيبر (A. Hebert) (روائية من كيبك): «يجب الخروج من التقوقع والاعتماد على لغة عالمية والتعبير من خلالها عن شيء يعني كيبك وحدها». بعبارات هيغلية يستعملها من هم مع أو ضدّ «الفرانكوفونية»، تسمح اللغة الفرنسية بالانتقال من الخاصّ ـ شكلاً ومعنى ـ إلى العامّ، كما تسمح بتحقيق العامّ في الخاصّ. وهكذا يجد الفكر مكانه الحقيقي ووحدته الصحيحة مع اللغة بعدما يغتذي من هذه الجدلية، من هذا التحوُّل عبر الآخر. والنزعة الإنسانية الجامعة في مواقف كل من صلاح ستيتيّة وعبد الكبير الخطيبي وسنغور، تستند إلى مثل هذه المرجعية الجدلية بين الخاصّ والعامّ. وتقتضي الإشارة هنا إلى أن هاجس الوحدة (لغة ـ ثقافة بالنسبة إلى القوميين، خاصّ ـ عامّ بالنسبة إلى الشعراء الناطقين بالفرنسية)، يهيمن على مشكليّة اللغة المطروحة التي يطمح من خلالها الشاعر أن يجد وعياً متماسكاً واحداً.

ويكشف أدونيس، من جهته، كيف أنّ الشعر العربي المعاصر استوحى من «الحداثة» الأوروبية حين حاول التخلّص من قيود التقاليد البلاغية والعروضية التي جمّدت الشعر العربي بعد العصر الذهبي لمدرسة بغداد. أكثر من ذلك، لقد استطاع الشعراء العرب أن يكتشفوا ثانيةً أسلافهم الكبار عن طريق الحداثة الغربية. وإنّ قراءة بودلير ورامبو ومالارميه، بالأخصّ، قد لعبت دوراً حاسماً في هذا المجال:

«أحبّ أن أعترف أنّي لم أتعرّف على الحداثة الشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربيّ السائد، وأجهزته المعرفية. فقراءة بودلير هي التي غيّرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعريته وحداثته. وقراءة مالارميه هي التي أوضحت لي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمّام. وقراءة رامبو ونرفال وبريتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية ـ بفرادتها وبهائها. وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلّتني على حداثة النّظر النقدي عند الجرجاني، خصوصاً في كلّ ما يتعلّق بالشعرية وخاصيتها اللغوية ـ التعبيرية. ولست أجد أية مفارقة في قولي إنّ حداثة الغرب (المتأخّرة) هي التي جعلتني اكتشف حداثتنا العربية (المتقدّمة)، فيما يتجاوز نظامنا الثقافي السياسي «الحديث»، الذي أُنشِئ على مثالٍ غربيّ»... (المصدر نفسه). ويعتبر أدونيس أيضاً أن

ما يبدو لنا معجزة القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين، في الشعر الفرنسي، مع بودلير ورامبو ولوتريامون ومالارميه والسورياليين، هو ما تحقّق في بغداد بين القرن الثامن والعاشر، أيّ منذ ألف عام.

يعترف أدونيس، إذن، بجدليّة بين الثقافات مُظهراً أنّ ما قد يتألّف منه جوهر الحداثة الأوروبية ـ تمجيد الحلم، إشراق، رؤيا، نبوّة. . . ـ يوجد، أصلاً، عند الشعراء العرب الكبار، وأنّ الغرب يبحث، أخيراً، عن تجذُّره في الشرق، على غفلة منه أحياناً. وأدونيس نفسه، القادم من الضفّة الشرقية للمتوسّط، يساهم كثيراً في هذا التبادل الثقافي بين الشرق والغرب. وفي المقابل، يتحقّق التبادل من الضفة الأخرى مع عدد من الشعراء، ومن بينهم ادمون جابيس وجورج شحادة وعبد اللطيف اللعبي وغبريال بونور الذي أطلع تلامذته، في بيروت أوّلاً، ثم في جامعة الرباط، على الشعر الفرنسي المعاصر. ولقد كان بونور بمثابة حلقة وصل بين الشرق والغرب من خلال علاقاته العميقة مع رينيه شار، وهنري ميشو وبيار ـ جان جوف. وهو، في رأي اللعبي، جعل الشرقيين أنفسهم يكتشفون التقليد الشرقي:

«يكتسي لقائي بغبريال بونور أهميّة كبيرة، فهو كان استاذي في كلّية الآداب. ولم يكن فقط ناقداً أدبياً من الطراز الأوّل، وإنّما كان أيضاً صاحب نزعة إنسانية قويّة. كان صديقاً لماسينيون، وخبيراً بالثقافة العربية والإسلامية، وهو الذي عرّفني إلى كنوز الأدب العربي، وإلى الصوفية الإسلامية، وكشف لي عن الأهمية التاريخية للتراث العربي ـ الإسلامي بالنسبة إلى الثقافة الغربية والعالمية. وكان، أخيراً، القارىء الأوّل لنصوصي الشعرية».

هكذا يتحدث أيضاً ادمون جابيس وصلاح ستيتيّة عن جان غرونييه (J. Grenier)، وقد اكتشفا معه الشعر الفرنسي المعاصر. وغرونييه، مثل ألبير كامو، أثّر على العديد من الكتّاب العرب باللغة الفرنسية، أثناء إقامته في القاهرة وفي الجزائر. ولقد ساهم غرونييه، وغيره من أصحاب النزعة الإنسانية، بإمكانية تحقيق التفاعل بين الثقافات، وتبعهم في هذا الجهد تلامذتهم القدامى، وذلك من خلال تعريفهم، في فرنسا، بالثقافة العربية ـ الإسلامية، ومن خلال نشر الشعر الفرنسي في لبنان ومصر والمغرب، وهذا ما دفعهم إلى ممارسة الترجمة، إلى جانب نشاطهم النقدي.

ضمن هذا الحلم الكبير الجامع الذي يلازم الشعراء العرب باللغة الفرنسية،

تلعب الترجمة دوراً مميّزاً، خاصّة أنّها تؤكّد على ازدواجية اللغة عند الشاعر، وتسمح بفعل التبادل، وتجعل من الشاعر وسيطاً بين اللغات والثقافات. من الشعراء الذين أتينا على ذكرهم، هناك عبد اللطيف اللعبي (بالنسبة إلى المغرب)، وصلاح ستيتيّة (بالنسبة إلى لبنان). وهذان الشاعران يعملان على الترجمة باستمرار، سعياً وراء تعريف القارىء الفرنسي بالشعر العربي المعاصر، وبالمقابل، نشر الشعر الفرنسي في العالم العربي، انطلاقاً من جدليّة الخاصّ والعامّ دائماً. ويمكن اعتبار هذا النشاط أيضاً وسيلة يشهد الشاعر من خلالها على تعلّقه بـ «جذوره» العربية، ويردّ التهمة التي تعتبره خائناً لثقافته لمجرّد أن يكتب بالفرنسية:

«حين أترجم أنا نفسي نتاجاتي إلى اللغة العربية، أو حين أساهم في ترجمتها، فذلك لكي أعيدها إلى الجمهور الذي كُتبت من اجله اصلاً، وإلى المناخ الثقافي، مكوّنها الحقيقي. أريد أن أكشف أيضاً أن المنفى الألسني ليس قدَراً محتوماً عندما تتوفّر الإرادة في دحضه. وإنّ انتشار كتبي في المغرب وفي باقي العالم العربي يمنحني مجدّداً «شرعيّتي» بوصفي كاتباً عربياً. وأستطيع القول إنني مقروءٌ بالعربية بمقدار ما أنا مقروءٌ بالفرنسية، حتى لو لم تكن نتاجاتي مترجمة كلّها بعد.

وعلى الرغم من أنّي أشكّل حالة خاصّة (هناك حالات أخرى خاصّة في الأدب العربي المعاصر، أذكر منها، على سبيل المثال، جبران خليل جبران)، فأنا جزء من السجال الأدبي العربي بقدر ما تخضع نتاجاتي للنقد والتقويم بوصفها نصوصاً عربية، وبمعزل عن صيغتها الأصلية».

من خلال هذا التحليل، يؤكّد اللعبي على استقلالية الفكر واللغة جاعلاً اللغة الفرنسية «مُلْكاً» عربياً ـ إسلامياً. ويعكس هذا الموقف، بلا شكّ، الوضع الاستعماري لبلاد المغرب العربي: اللغة الفرنسية مسوّغة كاختيار ضروري، إلاّ إذا كان من يلجأ إليها لا يتقن العربية. يقول الطاهر بن جلّون إنّ ثمة دار نشر تونسية تنشر ترجمات عربية لكتّاب مغاربة، وتعلن أنّ الأمر لا يتعلّق فقط «بترجمة بسيطة، وإنّما باستعادة الطريقة التي فكّر فيها المؤلّف (وهي طريقة تفكير عربية؟). لكن إذا كان الأمر صحيحاً، فكيف يُمكن معرفة ذلك؟»، وإن مثل هذا الموقف يفصل كلّياً بين اللغة والفكر. بالنسبة إلى اللعبي وبن جلّون، ليس ثمة أدب عربي باللغة الفرنسية إلاّ كبديل لغياب. ويبدو أن الدفاع عن «اختيار» الفرنسية بهذه الطريقة، يتناقض، نوعاً ما، مع ثناء هذين الكاتبين للغة

الفرنسية، ذلك أنّ العربية تبقى، بالنسبة إليها، هي اللغة المثلى التي لا يمكن بلوغهـا. وهكذا، لا يخرج الكاتبان من التناقض الذي يعيشانه. إلّا أن الترجمة تسمح لهما، على الأقل، بتجاوز الإحساس بالخطأ الذي نشأ عن تقسيم الموضوع بين فكر ولغة، وإيجاد الوحدة الأوّلية التي غذّتها الفوارق في لغة الآخر التي تؤمّن معرفة أفضل بالأدب العربي:

«قد تكون الترجمة أفضل ما يمكن القيام به في سبيل التثاقف، لأنها تجمل الفروق، بين ثقافة وأخرى، واضحة ومحبّبة إلى النفس، وتبرهن أنّ الثقافات كلّها تنهل من نبع مشترك هو الوضع البشري».

إنّ النتيجة الأولى لهذه الجدلية بين العامّ والخاصّ، تتكشّف من خلال موقف الشعراء الذين أتينا على ذكرهم، وهؤلاء لم يتحدّثوا عن الثقافة الشرقية بصورة استعراضية. اللغة، بهذا المعنى، تؤثّر على الفكر من خلال تصعيد المحتوى الخاصّ ـ موضوعات، شخوص، أمكنة، حوادث تاريخية، إلخ... ـ الذي تخلّص من بعده «الحكائي». ويقول اللعبي في هذا الصدد: «أنا لا أهتمّ بالحكائية حتى عندما تكتسي طابعاً مأسوياً». وحين نقرأ شعر جورج شحادة وناديا تويني وصلاح ستيتية وجورج حنين وعبد اللطيف اللعبي وجان عموش، إلخ، يبدو أنّ الأصل الشرقي لمرجعية هذا الشعر ليس محسوماً، لدرجة أنّ الأدب الفرنسي ضمّ هؤلاء الشعراء إليه، في أغلب الأحيان، ناسياً أنّهم كتّاب عرب باللغة الفرنسية فقط، مثلما ضمّ هنري ميشو وصموئيل بيكيت. أمّا أن يعتبر تاريخ الأدب أن جورج شحادة هو كاتب مسرحي وشاعر فرنسي من أصل لبناني، هو الذي لم يحصل قطّ على الجنسية الفرنسية، فهذا هو البرهان الأكيد على عالمية نتاجه، حتى ولو كان البعد «الشرقي» هنا جلياً واضحاً ومميّزاً، مثلاً، عن نتاجات جان فولين (J. Follain) وفيليب جاكوتي (Ph. Jaccottet). الخاصّ هنا ـ متخيّل الحكاية، مثلاً ـ متداخل بمسائلية شاملة تحرّره من حدود الآداب المحلّية. والشعر، بطبيعته، أكثر ابتعاداً عن البعد المرجعي، ومن هنا فهو أكثر قابلية لمعانقة الموضوعات الشاملة. من هذا المنطلق، تبلغ أندريه شديد، مثلاً، الشمولية بشعرها أكثر مما تبلغها بأعمالها الروائية...

من جهة ثانية، تتحقّق شمولية اللغة وتكتسب خصوصيّتها من خلال الأسلوب الخاصّ لكلّ شاعر. ذلك أنّ الشعراء الناطقين بالفرنسية يغنون اللغة بفروق نابعة من ثقافتهم، وكذلك من شخصيتهم نفسها. واللغة التي يستعملونها هي، في نهاية المطاف،

«لغة كاتب» ولا تتماثل ببساطة مع الفرنسية. إنّها أسلوب يحدّده اللعبي على النحو الآتي:

«إنّ لغة الكاتب، سواء كانت عربية أو فرنسية، هي، في المقام الأوّل، لغته الخاصّة، أيّ لغة نَفَسه الخاصّ، وأسطورته ورؤيته للعالم، وتجربته المعاشة الذاتية والموضوعيّة، وسيطرته المكتسبة على الواقع الاجتماعي والإنساني بشكل عامّ».

وتخشى أندريه شديد من أن يكون موضوع «الفرانكوفونية» حائلاً دون الالتزام الفردي الذي يفترض على الكاتب أن يحقّقه من خلال ما يكتب:

«يجبّ ألاّ تتحوّل هذه التسمية إلى زي استعراضي، وألاّ تفرض حدوداً أُخرى، فتحتجز الناتجات في إطار تاريخي، واجتماعي يحدّ من حرّيتها. الكتابة لها عالمها الخاصّ، ومن المفترض أن يُقرأ الكاتب ويحاكم انطلاقاً من كتابته نفسها».

إنّ مفهوم الأسلوب يسمح بأن نوحّد بين الشامل والفريد ضمن الخاصّ، وبأن نتجاوز تمزّق الوعي القائم على ازدواجية لغويّة. والفريد هو «ما يخصّ» الكاتب كفرد، وهو كذلك العوائق التي تواجه الكتابة والمرتبطة بثقافة وتاريخ وأنواع واصطلاحات بلاغية. ويجب الأخذ في الاعتبار أيضاً الوضع الخاصّ للشعراء الناطقين باللغة الفرنسية في العالم العربي، على المستويين الاجتماعي والتاريخي. ومن هذا المنطلق، يصبح تأثير العربية عاملاً حاسماً في كتابة الذين يكتبون بالفرنسية: ناديا تويني تدافع عن التزامها اللغة الفرنسية من دون أن تنفي هويتها العربية، وهي تطالب بلغة تجمع بين شمولية الفرنسية وخصوصية العربيّة - «كتابة العربيّة بالفرنسية»: هذه هي أفضل معادلة لجدليّة اللغات:

«حين أكتب بالفرنسية، لا أشعر بأنني أقلّ لبنانية أو عربيةً. فأنا أرتبط ببلاد أعتقد أنّ شعري هو انعكاس لها. غالباً ما قيل لي إنّي «أكتب العربيّة بالفرنسية» وهذا ما أعتبره مديحاً، خاصّة أنّ فيه شيئاً من الصحّة، لأنّ ثمة من يجد في تركيبي لعبارتي إيقاع العبارة العربيّة نفسها. . . .».

إضفاء التميُّز على اللغة الفرنسية يتمّ، على المستوى الألسني، من خلال استعارات مُعجميّة، ومحاكاة نحويّة وإيقاعية مرتبطة بتفاعل اللغات وبالتأثُّر غير الواعي باللغة الأخرى، وكذلك بالفكر:

«قد يكون مفيداً رصد تأثير اللغة العربية وثقافة الشرق الأوسط على الشعر

المكتوب باللغة الفرنسية. فالفرنسية، بالنسبة إليّ، هي وسيلة لنقل فكر لا يندرج تماماً في إطار ترجمته وتراثه الثقافي. ومن هنا أشعر بعمق لبنانيّتي، أيّ أنّني أقيم في ملتقى ثقافات عديدة، وأنفتح على الشرق والغرب، على الصحراء والبحر، وأغتذي من المساهمة الرائعة التي قدّمتها الأديان في تعايشها وتفاعلها داخل هذا المصهر الصغير الذي هو لبنان. بالنسبة إليّ، أن أكون كاتبة لبنانية، فهذا يعني ذلك، أي التمتّع بالتأثيرات كلّها والتعايش مع المتعدّد».

إنّ كتابة العربية بالفرنسية تبدو، في لبنان، مسألة أساسية، أكثر من أيّ مكان آخر، وللأسباب التي ذكرتها ناديا تويني. كتّاب الشرق الأوسط الذين يعبّرون عن أنفسهم باللغة الفرنسية يقيمون كلهم في مكان هو ملتقى للحضارات. أما وضع «الكاتب اللبناني»، فهو وضع خاصّ بالنسبة إلى الشعر المكتوب بالفرنسية في العالم العربي. وهذا ما ينطبق أيضاً على المصري جورج حنين والمغربي عبد اللطيف اللعبي والجزائري جان عمروش...

ألبير قصيري وحصيلة الثقافات

ألبير قصيري الذي أقام في فرنسا منذ العام ١٩٤٥، وكتب بالفرنسية، ظلّ ينادي بأصله وبهويّته المصرية: «أنا كاتب باللغة الفرنسية ولستُ فرنسياً. ولئن كنت أقيم في فرنسا، فأنا أشعر دائماً بمصريّتي» («الأهرام»، ٢٧ آب/أغسطس ١٩٨٢). وهذه المفارقة لا تنطبق فقط على قصيري، بل على جميع الناطقين بالفرنسية في العالم العربي، وبالأخصّ في الشرق الأوسط. لقد استوحى ألبير قصيري نتاجه كلّه من مصر الحديثة، على خلاف جورج حنين وجويس منصور وأدمون جابيس. إنّ روايات قصيري تتجذّر في خصوصية الأمكنة المصرية والشخوص المصرية وروح السخرية الخاصّة بالمصريين من دون الوقوع في الكتابة السياحيّة والأثرية. ومصر قصيري ليست هي مصر لاورنس دوريل (L. Durrell). رواياته تتطرّق إلى المشاهد اليومية البائسة للشعب البسيط المؤلّف من متسوّلين وعاطلين عن العمل وحرفيين وموظّفين صغار يعيشون في الأحياء الشعبية في القاهرة والاسكندرية. وتندرج هذه الكتابة في سياق الكتابة الواقعية التي تطالعنا في أدب نجيب محفوظ.

إنّ الحضور الطاغي لهذه الموضوعات «العربية» قلّما يطالعنا في الأدب المصري المكتوب بالفرنسية، وهو يطرح مشكلة العلاقة بين الثقافة واللغة. ألبير قصيري ينتمي

إلى البورجوازية الوسطى، ولغته الأم هي اللغة العربية، على خلاف جورج حنين وأدمون جابيس وأندريه شديد الذين نشأوا في القاهرة أو في الاسكندرية، في وسط منفتح عالمياً. . . والارتباط بـ «الوطن» يحضر بقوّة في روايات قصيري المقيم في باريس، ويكشف ذلك عن حاجة إلى التأكيد على الجذور خاصّة أنّ اللغة الفرنسية أصبحت هي لغته.

هذا الوضع «الاندروجيني»، بحسب تعبير عبد الكبير الخطيبي، هو الذي يحدّد آفاق الكتابة الروائية. وإذا كان الروائيون المصريون باللغة العربية، أمثال نجيب محفوظ، أو يوسف ادريس أو صنع الله إبراهيم، قد تأثّروا بالتصوّرات الروائية الفرنسية ـ من فلوبير إلى موباسّان ومن زولا إلى الرواية الجديدة ـ، فإنّ روايات قصيري مطبوعة بعمق بالثقافة العربية، ليس فقط من خلال التأثّر بطابع الحكاية التي تطالعنا في مجموعته القصصيّة «منسيّو الله» التي قدّمها هنري ميلّر في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، وإنّما بالأحرى من خلال تأثير الموضوع والشخوص على الكتابة نفسها.

إنّ ما يميّز نتاج قصيري هو التركيز على اللغة التي تأتي في بعض الحوارات متأثّرة بلهجة أهل القاهرة، وتفيض بالأمثال والصيغ الشعبية المألوفة التي يترجمها قصيري إلى الفرنسية حرفياً. ويمنحه الكلمة للشعب البائس في كتابه «منسيّو الأرض»، الشعب المضطهَد من قبل الأغنياء والحكومة، ويجعله أفراد هذا الشعب هم أبطال رواياته ـ وليس مجرّد خلفية اجتماعية ـ يريد الكاتب أن يعبّر عن انتمائه الاجتماعي والسياسي وعن تجذّره في الحياة المصرية على الرغم من اغترابه عنها.

لغة روايات قصيري ـ وليس الحوارات فقط ـ تنهل من الأجواء الشعبية المصرية وتطبع أسلوبه السردي والوصفي، هذا الأسلوب الذي تبطل فيه الفواصل بين خطاب الراوي وخطاب الشخوص الذين يتحدّث عنهم. وهكذا، فإنّ عالم قصيري ينوء تحت قذر يتمسّك بمصائر «منسيي الله»، مذكّراً ببعض المشاهد من أفلام يوسف شاهين، وبالأخصّ «الأرض». ويتضمن هذا العالم أيضاً نقداً اجتماعياً وسياسياً لا يطالعنا بالحدّة نفسها عند نجيب محفوظ. وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ قصيري كان قريباً من المجموعة السوريالية المصرية التي قامت بأعمال تحريضية أثارت استنكار البورجوازية المثقفة. وقصيري، مثل جورج حنين، فوضوي ويفضح كل أشكال السلطة والقهر، وهو يمدح الكسل الذي يتّخذ عنده مظهراً أرستقراطياً، ويموضعه في إطار موقفه من العالم. في كتابه

«العنف والسخرية»، نقرأ هذه العبارة: «في الثانية والثلاثين من عمره، لم يكن قد عمل بعد. كان يكتفي بدَخْل بسيط يغنيه عن العمل مع عصابة اللصوص الدمويين الذين تمتلء بهم الأرض»... أبطال ألبير قصيري فقراء متسوّلون، أرستقراطيون كُرَماء، ينصتون إلى شِعر الشعب، ويحقدون على تفاهة البورجوازيين. هذه الشخوص تطالعنا في مؤلّفات هوغو ودوستويفسكي، وكذلك في «ألف ليلة وليلة»، وهي تعكس «أندروجينية» الثقافة واللغة، الشرق والغرب.

دومينيك كومب
(باريس)

شارل هنري بودنهام

(Charles Henry Bodenham)

شرق رامبو(*)

إنّ الطابع الابتداعي لعبارة «أنا هي آخر» ـ التي حاولنا أن نفسّرها على ضوء العلاقات بين والد أرتور رامبو والصوفيين الجزائريين ـ سيقودنا أيضاً إلى فهم المقاطع الأخيرة لقصيدة «المركب السكران»، وهي، على أيّ حال، مقاطع رائعة وغامضة في آن واحد.

وهذا النتاج الذي كتبه رامبو في صيف ١٨٧١ ـ أي قبل ذهابه إلى باريس، حوالى العاشر من أيلول (سبتمبر) تلبية لدعوة فرلين، ينطوي على أسرار كثيرة. فالألوان والطرائف التي طالعتنا في بداية القصيدة، يحلّ محلّها، في النهاية، فِكرٌ حكيم. ويجنح «المركب السكران» في اتجاه اعتراف اعتبره الكثيرون بمثابة استقالة أو انكسار، وذلك حيال المصير والمجتمع والعائلة. وثمّة مَن أثار أيضاً فكرة الهزيمة. لنعاود قراءة هذه الأبيات:

«رأيتُ أرخبيلات نَجْميّة وجُزراً

سماواتها الهاذية مفتوحة للساري على الماء

ـ أفي هذه الليالي التي بلا قرار تَنام وتنفي نفسك،

(*) فصل من كتاب «رامبو ووالده»، شارل هنري بودنهام، منشورات («Les Belles Lettres»)، باريس ١٩٩٢. العنوان الأصلي لهذا الفصل: «شعر وإيمان». وضع الترجمة عيسى مخلوف.

يا مليوناً من العصافير الذهب، يا طاقة مستقبلية؟ ـ

لكنّني، بالفعل، بكيتُ كثيراً! مُحْزنٌ هو الفجر الذي يلي الفجر.

كلّ قمر بغيض وكل شمس مُرّة.

لقد ملأني الحبّ الشرس بخَدر مُسْكِر.

آه فليتحطّم صالبي![*] آه فلأغرق في البحر!».

إزاء هذين المقطعين، وقف معظم النقّاد حائرين ووقعوا في اللغْو والتناقض. ولم يتمكنوا من الإجابة عن السؤال المطروح: لماذا يفكّر الشاعر في إغراق مركبه وهو لا يزال يرغب بقوّة في الإبحار؟ بصيغة ثانية: ألا يعني كَسْرُ الصالب رفضاً قاطعاً للبحر؟

وإذا كان البعض قد أعطى تفسيراً سياسياً لرغبة الشاعر في الغرق والاختفاء يأساً، فيها الشاطىء قريب المنال، وإذا كانوا يربطون بين هذه الرغبة وهدنة ١٨٧١ معتبرين أنّ المركب يمثّل فرنسا وانتحار الشاعر سببه الهزيمة، فإنّ المعنى الحقيقي للأبيات التي ذكرنا يكمن في مكان آخر. ويجب تفسير «آه فليتفجر صالبي!» على ضوء حادثة وردت في كتاب صدر في الجزائر عام ١٨٤١. وهنا لا بدّ من أن نذكّر باختفاء بعض الكتب من مكتبة سيدو ـ بعد رحيل الملازم رامبو[**] ـ وبوجود عدد كبير من الوثائق المتعلّقة بالجزائر في المنزل العائلي. . .

أما الكتاب الذي يعنينا فهو بعنوان «الشعر الشرقي»، وهو مجموعة شعرية تتضمّن قصائد مترجمة لبعض الشعراء العرب والفرس. ولقد كان الناشرون، الذين أعدّوا أيضاً هـذا الكتاب، هم البارون روسّو وأولاده ـ هناك ثلاثة منهم، على الأقلّ، خدموا في الجزائر وعملوا كمترجمين في الجيش ـ وذلك حين كان فريدريك رامبو يتعلّم أصول اللغة ويتدرّب على وظيفته كملازم في المكاتب التي كانت تعنى بشؤون العرب.

كتاب «الشعر الشرقي» هو من الكتب النموذجية التي كان يمكن أن توجد في مكتبة سيدو، وهذه الكتب إمّا تكون هبة من المؤلّفين أنفسهم (وهؤلاء من المدنيين العاملين مع الجيش، أو من المتخصّصين باللغة)، أو تكون جزءاً من مجموعة خاصّة بالجيش.

(*) صالب السفينة.

(**) فريدريك رامبو، والد الشاعر، شارك في الحملة العسكرية على الجزائر برتبة ملازم.

الحادثة التي تَعنينا هنا والتي سنرويها لاحقاً، تبدو، ظاهراً، عاديّة: شاعران رديئان يتنازعان حول بيت شعر لحافظ ـ أمير الشعراء الفرس في القرن الرابع عشر. . .

لكن المسألة لا تعود بسيطة وعادية أبداً حين نكتشف أن بيت الشعر المقصود شديد الشبه بالبيت الذي ورد في «المركب السكران» ويتكلم على «الصالب المنفجر»!

وتشاء المصادفة أن يتعرّض رامبو، هو أيضاً، إلى تجربة مماثلة، وذلك حين عرض قصيدته لثيودور دوبونفيل الذي لم يفهم معنى القصيدة ولا نوايا المؤلّف! فاقترح على الشاعر أن يبدأ «المركب السكران» بتصريح من نوع: «أنا مركب». وهذا ما دفع رامبو إلى اعتبار بونفيل مغفَّلاً ولا يفقه شيئاً.

عن حافظ أيضاً، الذي يتقاسم ورامبو حبّ الجمال والخمر، يكتب غوته (Goethe) نصاً تتعدّد فيه الإشارات إلى البحر والأشرعة والمراكب:

«إنّ التساوي معك، يا حافظ، لهو ضرب من الجنون! على أمواج البحر المرتعش، ثمة مركب يتابع تقدمه السريع. وهو يشعر أنّ أشرعته تنتفخ وتكبر. يتقدّم فخوراً جسوراً: ولئن حطمه المحيط، فهو يسبح بعونه الخطر. ثمة تيّار نديّ يسري في أناشيدك الحقيقة السريعة ويثور كأمواج من نار. الحريق يلتهمني. لكنني أشعر بفوْرة كبرياء تمنحني جرأة: أنا أيضاً عشتُ وأحببت في بلاد يغمرها الضوء!»

هامش أخير: إنّ الاستعارة التي تجمع بين الإنسان والمركب ـ ولأسباب تتعلّق بالصورة (وبلذّة التوسّع بها وتجديدها) أكثر مما تتعلّق بالرموز الصوفيّة التي تحتويها ـ كانت سائدة في القرن التاسع عشر. ولنذكر هنا كتاباً آخر ترك أثره على رامبو، وهو «الليالي الفارسية» لرينو (Renaud).

نصل الآن إلى الحكاية التي وردت في كتاب «الشعر الشرقي»، والتي تفسّر البيت الشعري الغريب في «المركب السكران»:

يُروى أنّ نزاعاً مبتذلاً قام بين شاعرين حول العبارة الثانية من بيتين شعريين متكاملي المعنى لحافظ. أحدهما أراد أن تكون العبارة «فابسقي غانم»، بينما قال الثاني إنها لا يمكن أن تكون إلّا «نبشي غانم». وعندما وجدا أنّهما بحاجة إلى حكَم قادر على وضع حدّ لهذا النزاع، اتّصلا بالشاعر الجامي ليقرّر مَن من الاثنين على حق: لكن قبل أن نقف على جواب الجامي، نروي أنّ البيتين المعنيين وردا على لسان المتخاصِمَين على

الشكل الآتي. ففي حين قال الأول: «مركبي مقيّد: هبّي أيّتها الريح! وساعدي رغباتي على الوصول إلى مرفأ حبيبتي»، جاءت صيغة الثاني: «أنا جالس في مركب، هبّي أيّتها الريح، إلخ». وهذا ما يعني المعنى ذاته ويكشف عن صغارة هذين الشاعرين. غير أنّ الجامي، لكي يضايقهما ويشعرهما بالخطأ، أجاب قائلاً إنّ العبارات التي وقع اختيارهما عليها غير ملائمة هي الأخرى ويجب استبدالها بعبارة «شيكستيغانم» التي استخدمها حافظ نفسه والتي تكون قد ضاعت بسبب إهمال النسّاخ؟ والكلمة البديلة التي اقترحها الجامي تمنح بيتَي الشعر معنى غير معقول، ذلك أنّ معناها «لقد تحطّم مركبي، هبّي أيّتها الريح، إلخ». وهنا يتساءل الشاعران بدهشة: ترى أيّ نجدة نلتمسها من الريح طالما أنّ مركبك محطّم، وهو، والحال هذه، لا يستطيع أن يقلّك إلى المرفأ المطلوب؟ ويجيب الجامي الحكيم قائلاً: «أنتما مخطئان. ففي نزاعكما لم تفكّرا إلاّ في المعنى الظاهر للبيتين لا في المعنى السرّي. فاعلما إذن أنّ المركب هو الجسد نفسه الذي ما إن ينحلّ وينكسر حتى ترغب النفس، مُسَيِّرة الجسد، في أن تنطلق نحو الخالق الذي هو الحبيب، وتطلب منه، بعدما ترمز إليه من خلال الريح، أن يجذبها نحوه».

لنأخذ، مرّة ثانية، عبارة «المركب هو الجسد نفسه» ولنقارنها مع البيت الشعري: «آه فلينفجر صالبي! آه فلأغرق في البحر!»، فنكتشف أنّ الصالب هو كالعمود الفقري للشاعر، وأنّ تحطيمه وكسره لا يعني الموت بقدر ما يعني «الضياع في البحر». والبحر هنا أيضاً له معنى مجازي ويرمز إلى الحياة الواجب اجتيازها لبلوغ المرفأ الحبيب، أي الله. وهنا لا بدّ من التساؤل: هل أنّ ما نقوله هو تفسير متعزل؟ ونجيب على الفور بالسلب، لأنّ هذا البُعْد الرمزي يساعدنا على كشف معاني قصائد أخرى لرامبو، مثل «أحرف صوتيّة»، و«الأبديّة» (أيار/ مايو ١٨٧٢)...

قصيدة «أحرف صوتيّة» تطرّقنا إليها حين تحدّثنا عن هذيان الحواسّ، والآن سنتكلّم عليها من زاوية أخرى وانطلاقاً من الوعد الذي أطلقه رامبو، واسمه اكتشاف المجهول.

لقد اعتبر ف.ب. أندروود أنّ إقامة رامبو في لندن عام ١٨٧٤ ـ برفقة جيرمان نوفو ـ كان هدفها الاتّصال بأتباع سويدنبرغ(*) (Swedenborg). وكان سويدنبرغ نفسه، قبل قرن من ذلك، قد قدّم محاضرات عدّة في لندن حول تجاربه الصوفيّة: محادثاته

(*) عالم وصوفي سويدي (١٦٨٨ ـ ١٧٧٢).

اليومية مع الملائكة، رؤى، إلخ، وكلّها تمّ جمعها في مجموعة من المؤلّفات. ومن الجائز، إذن، الاعتقاد بأنّ رامبو اهتمّ بسويدنبرغ من أجل أبحاثه الخاصة، واتّصل بأتباع هذا العالم الصوفي في لندن.

في فرنسا أيضاً، كان هناك أتباع لهذا «المذهب»، وهؤلاء، ومن بينهم ادوار ريشيه، هم الذين أعدّوا الترجمات اللاتينية لنصوص سويدنبرغ طوال القرن التاسع عشر. وكانت هذه الترجمات، في أغلب الأحيان، مرفقة بشروح. ولقد نشر ريشيه، بالأخص، رسالتين (حول العرافة) يشبهان من حيث أبعادهما التاريخية الأفكار التي عبّر عنها شاعرنا في ١٥ أيار/ مايو ١٨٧١.

وفي ذلك الحين، كان يُصار إلى مقارنات عديدة بين سويدنبرغ ومحمد، وخصوصاً بين تعاليم سويدنبرغ والموقف الذي يمثّله عبدالقادر الجزائري، لدرجة أنّ أتباع سويدنبرغ كانوا يعتبرون أنفسهم «أخوة بالله» للأمير. وهذا ما ورد في رسائلهم المتبادلة عام ١٨٥٨.

إلى ذلك، فإنّ الرائي السويدي - كالعديد من الصوفيين - يقدّم شهادة حول تفسير أحرف الأبجدية من قبل الملائكة وفي نصّه «الحكمة الملائكية» (ترجم إلى الفرنسية عام ١٨٢٢)، يشبّه لغة البشر بلغة الملائكة معتمداً على مفهوم التطابق، الذي تبنّاه فيما بعد كلّ من بودلير ورامبو:

«ها هي التجربة التي جعلتني أُميّز بين أفكار الملائكة وأفكار البشر: قيل لهم أن يفكّروا روحياً بشيء ما، ففكّروا وأرادوا أن يعبّروا أمامي عن فكرتهم، لكنّهم لم يستطيعوا، وقالوا لي إنهم لا يستطيعون التعبير عنها. هكذا الأمر بالنسبة إلى لغتهم الروحية وكتابتهم الروحية. فليس من كلمة واحدة تشبه الكلام الفطري. وفي الكتابة الروحية لا شيء يشبه الكتابة الفطريّة ما عدا الآداب، وكلّ منها يحوي معنى كاملاً (...)».

وهذا ما جعلني أرى بوضوح أن الفطري والروحي يختلفان بحسب درجة التعالي، وأنّهما لا يتواصلان فيما بينهما إلاّ من خلال التطابق».

والأكيد أنّ قصيدة رامبو تعتمد على أحرف صوتيّة، لا على الحروف الصّوامت التي تُعتبر أقلّ وقعاً، على حدّ تعبير موسّيه (Moussaud). فالشاعر هنا يحاول التوصّل إلى نظام إلهي من خلال رموز طبيعيّة.

إنّ الرؤية التي تنطوي عليها الأبيات الثلاثة الأخيرة من القصيدة، بحسب رأي رينيه اتيامبل (René Etiemble)، هي رؤية يوم الحساب. وفي اعتقادنا أنّ رامبو يفكّر في صورة أقلّ سرّية، شبيهة بالصُّوَر التي تطالعنا بوفرة في كتابات سويدنبرغ. وحدها الإشارة إلى «العينين» قد يكون لها أصل خاصّ. إنّ كشوف العالِم السويدي تطلق دائماً من حيثيّات يوميّة، مثل الكشوف التي وصَفَت القديسة تيريزا دافيلا حركيّتها بدقّة كبيرة. أضف إلى أنّ «معجم العلوم الطبية» يتضمّن، هو أيضاً، في الزاوية المخصّصة لكلمة «انخطاف»، وَصْفاً للطيران أو انطلاق الخيال:

«قد لا يكون هناك أفضل من وَصْف الانخطاف الذي نجده في حياة القديسة تيريزا والذي وقّعته هي بنفسها (...) إنّها تبلغ أخيراً تلك الحالة التي تطلق عليها الأسماء المختلفة: «هدوء سماوي»، «صلاة الاتّحاد»، «افتتان» و«انخطاف» (...) حينئذ لا تعرف الروح ماذا تفعل، حتى أنّها تجهل إن كانت تتكلّم، أو تصمت، إن كانت تضحك أو تبكي. إنّه «هَوَس» مبعد. إنّه «جنون» سماوي (...) العين تغمض تلقائياً، وإذا ما استمرّت مفتوحة فإنّها لا ترى شيئاً تقريباً. وهي لا تستطيع القراءة متى شاءت. تعرف تماماً ماهي الأحرف، لكنّها لا تستطيع تمييزها أو جمعها، لأن الروح لا تكون فاعلة أبداً في تلك اللحظة». («معجم العلوم الطبّية»، XIV، ص ٢٩٤ - ٢٩٥).

أما بالنسبة إلى «أوميغا عينيها»، فقد يكون ثمة علاقة بلون نظر فتاة يعرفها ـ وهذا ما يتوافق مع أحد التقاليد الصوفيّة. وهو، بطريقة كتابته هاتين الكلمتين، إنّما يشير إلى المستوى اللاهوتي أو الديني. لكن يجب ألّا نبحث عن مفتاح هذه الإشارة في الغرب. إنّه في مكان آخر. وهكذا، فإنّنا نجد في ترجمة كازيمرسكي (Kasimirski) للقرآن، وكانت الأكثر انتشاراً في القرن الماضي، الملاحظة الآتية:

«يزعم الصوفيّون، وهم يؤلّفون فئة فلسفية ظهرت داخل الإسلام، أنّ الممارسة الدائمة للحياة الروحية يمكن أن ترفع الإنسان إلى درجة من الكمال تجعله، كما في حالات الانخطاف، يتكلم مع الله ويراه. وبنتيجة ذلك، فإنّ الجهود كلّها تتوق إلى نزع الحجاب الذي يفصله عن جوهر الله من خلال قوّة الحب الإلهي وفناء الذات. ومن هنا فإن عبارة «نزع الحجاب» اكتسبت في لغة الشرقيين قيمة كبرى. ولقد تكلمنا (...) على خلاف المحمّديين (...) على الإسراء والمعراج (...) فالبعض يقول إنّ الرسول رأى

الله بعينيْ رأسه، أي بصورة مادّية ملموسة، والبعض الآخر يعتبر أنه رآه «بعينيْ قلبه»، أي من خلال نظرة داخلية للروح».

هذه الملاحظات حول العينين (عينيْ الرأس أو عينيْ القلب)، تساعدنا على فهم الأسباب التي تؤدّي إلى الشطح. «إننا نذهب إلى الله من خلال الروح»، سيقول رامبو في «فصل في الجحيم» - كما لو أنّه يفضّل أن ينسى الطريقة التي استعمل فيها الحواس في قصيدته «أحرف صوتية».

ويبدو أن العينين اللتين يتحدّث عنهما تنتميان إلى نبع غريب عن المسيحية التي اعتادت أن تتكلّم على «عين الله» وأن تصف رؤى لا تسمح للصوفي برؤية الله إلّا من خلال وسطاء.

البشر والملائكة في الأبيات الثلاثة الأخيرة من «أحرف صوتية»:

«سكونات مخترقة ببشر وبملائكة

ـ O الأوميغا، شعاع عينيها البنفسجي!»...

... تدين بحضورها، للغات انجيلية ولمناقشات مع الملائكة الذين ارتبط بهم سويدنبرغ و«حكمته الانجيلية». أما آخر كلمتين، فيهديها الشاعر إلى محمد.

إذا كان القارىء مؤمناً، فمن المحتمل أن يجد أنّ رامبو يذهب بعيداً. وانطلاقه الشعري يقوده نحو الألوهية، وهذا ما يكشف، إذا ما أخذنا الأمور بحرفيّتها، عن جرأته الروحية والثقافية. فهو واثق من نفسه ومن منهجه، ويقارن نفسه بصوفيي القرون الماضية.

إنّ الرحيل المفاجىء في الأبيات الثلاثة الأخيرة يتطابق مع نتاج يتطرّق إلى الصوفيين الاسبان، وهو صادر عام ١٨٦٧، أي قبل سنوات قليلة من كتابة «أحرف صوتية». ولقد جاء في هذا النتاج:

«إنّ النفس، أخيراً، لجديرة بأن تحقّق الفعل الأخير للاتحاد، فالله يخطفها ويمضي بها نحو الجنة، بطريقة مفاجئة وعنيفة. إنه «تحليق النفس» (...) والروح تعرف وترى ما لا نعرفه هنا، على الأرض، إلّا من خلال الإيمان».

نعم، يشبه هذا الطيران الوصول إلى المرفأ الحبيب الذي يطالعنا وصفه في كتاب «الشعر الشرقي»...

أما بالنسبة إلى العبارات المختارة للتعبير عن التجارب الصوفية، فإنّ رامبو تأثّر بها تماماً، حتّى أنّه يستعمل صورة الحجاب ـ المنتشرة بوفرة عند الشرقيين ـ ليوبّخ موسّيه (Musset) إذ يعتبره سطحياً ومذنباً لأنّه رفض رؤاه نفسها. يقول رامبو:

«لم يعرف موسّيه أن يفعل شيئاً. كان ثمة رؤى وراء الستائر الشفافة فأغمض عينيه».

هناك رمز آخر استعمله رامبو وهو بحر العالم، وقد أشار إليه في «المركب السكران». وبالمقابل، عاد إلى هذا الرمز، بصورة واضحة هذه المرة، في قصيدته «الأبدية» التي تمنحنا مفتاح مرجع بعض العبارات في قصيدة «المركب السكران»، ومنها: «عصافير الذهب» و«الطاقة المستقبلية».

إيضاح آخر: لقد تكلّم غوته، بخصوص حافظ، على عالم حيث «عشتُ وأحببتُ». وعبارة «أنا أيضاً، عشتُ وأحببتُ في بلاد يغمرها الضوء»، يردّ عليها رامبو في عبارته الرائعة التي وردت في «هذيانات ٢»:

«أخيراً، أيّتها السعادة، أيّها العقل، فصلْتُ عن السماء اللازورد، الذي هو من السواد، وعشتُ، شرارة ذهب من نور طبيعي...».

ما المقصود بهذه العبارة التي يعني اللازورد فيها اللون الأسود؟ هل كان رامبو يفكّر في الأشخاص الذين لفرط ما نظروا إلى السماء لم يعد باستطاعتهم أن يتبيّنوا من الألوان إلّا ما هو معتم وكثيف؟ وماذا يمكن أن نقول أيضاً بصدد قصيدة «الأبدية» التي أقصيَ عنها اللون الأسود؟

ولفهم ذلك كلّه، لا بدّ، مرّة أخرى أيضاً، من الرجوع إلى مقال كتبه أحد المستشرقين في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، وهو أنطوان سيلفستر دوساسي (A.S. de Sacy) الذي كان تأثيره لا يزال قوياً (توفي عام ١٨٣٨) عندما كان الملازم فريديريك رامبو يدرس العربية في الجزائر عام ١٨٤٥.

في كتاب علمي حول الصوفية، يصف دو ساسي الطبقات الصوفية المختلفة، وهو يميّز كلّ طبقة بلون:

«يميّز الصوفيّون بين سبع مراتب (...) في التصوّف. المرتبة الأولى، من هذه المراتب، هي التوبة (...) أما المرتبة الأخيرة (...) فهي الفناء والوجود اللانهائي

(...) الذي يشبّه بقطرة ماء تسقط في البحر فيضيع وجودها الفردي، لكنّها، بحصولها على وجود لانهائي، تتماهى مع البحر. وفي كلّ من هذه المراتب، ما عدا المرتبة السابعة، يرى الصوفي المتمرّس ضوءاً أخضر في المرتبة الأولى، أزرق في المرتبة الثانية، أحمر في المرتبة الثالثة، أصفر في الرابعة، أبيض في الخامسة وأسود في السادسة».

المرتبة الأخيرة تتطابق مع لازورد السماء الذي سيجتازه عدد لا يُحصى من الأنفس، كمثل قطرات ماء في بحثها عن الله. بعد ذلك، هناك الضوء الطبيعي الذي يتحدّث عنه رامبو في «هذيانات ٢». أما بالنسبة إلى الأسود، فيجب «كشفه» على حدة. والكشف، هذه الكلمة الصوفية بامتياز، تُذكّر بستائر النافذة. إنّها تشكّل عائقاً بالنسبة إلى موسيه، وتحدّياً بالنسبة إلى مؤلّف «إشراقات».

إنّ قصيدة «الأبدية»، بمادّتها وجوهرها، ترقى إلى مصدر فارسي نقله أرمان رونو (A.Renaud)، شاعر «الليالي»، وقد قرأه رامبو ما بين ١٨٧٠ و١٨٧١. والمعني هنا، بالتحديد، منتقيات من «منطق الطير». وهو خطاب طويل حول «هجرة الأنفس»، لكن له يعود الفضل في إضاءة حضور «عصافير الذهب» في «المركب السكران»، وفي جعلنا نفقه أبعاد تحليق الأنفس المولعة بالشمس في قصيدة «الأبدية».

وحتى إذا كان ذلك يزعج منافسي دولاهاي (Delahaye) وغوفين (Goffin)، فإنّ «الأبدية» هي أيضاً قصيدة صوفية. ليس من الصعب، لدى قراءتنا لهذه القصيدة، أن نكشف أنّ رامبو - المولود في منطق الأردين (Ardennes)، والذي قطن دائماً مدن الشمال وبلدانه - رغب في تمجيد البلدان الحارّة. لكن أن نعتبر أنّ قصيدة «الأبدية» هي فقط مسألة رمل وشمس، فهذا يعني أنّنا لم نتنبّه للجوهري، وأنّنا أيضاً جعلنا إعلان الإيمان هذا مجرّد لهو وتسلية...

في «منطق الطير»، الشمس تمثّل الله، والأبديّة هي «المحيط الكلّي». ولقد عمل رامبو على تبسيط هذه العبارات. المحيط مؤلّف من اتّحاد المياه والشمس. وإنّ نفس كلّ إنسان تشارك في نوع من الوحدة داخل المادّة. وهذا ما تدلّ عليه العبارة الواردة في كتاب «منطق الطير» الذي نقله إلى الفرنسية غارسين دوتاسيّ (Garcin de Tassy) (باريس، المطبعة الملكية، ١٨٦٣):

«إذا كانت الذرّة تضيع كليّاً في الشمس الكليّة، فإنّها متشارك، حتى ولو كانت مجرّد ذرّة، في زمانها الأبدي (...) أيّتها الذرّة! تتشرّدين كرجل ثمل وبائس، حتى أنّك

لفرط ما تتحرّكين، تصبحين جزءاً من الشمس».

هذه العبارة اتّخذت مع رامبو الشكل الآتي:

«ولقد عُثر عليها.
ما هي؟ ـ الأبدية.
إنّها البحر ملتحماً
بالشمس».

في هذا المقطع الشعري يتوقّف رامبو عند إشارة وردت في القصيدة الفارسية فيستبدل عبارة «الحب» المتربّص بـ «النفس» المتربّصة. والمقصود في النص الفارسي خفّاش يطير، لكنّه ضائع في الزمان والمكان، «نمل ولا تَرِده أخبار الشمس». من هذه الصورة الناجحة، يصوغ رامبو كلماته بإيجاز رائع:

«ويا نفسي المتربّصة،
لنهمس باعتراف
الليل الباطل
والنهار المشتعل».

في المقطع الثالث من «الأبدية»، يتحدّث الشاعر عن طيران عصافير بشكل شبيه بهجرة الأنفس في «منطق الطير»، وقد تحرّرت من ضغوط الجسد:

«أنت تتخلّصين
من الاختيارات البشريّة
من الاندفاعات الشائعة
وتطيرين وفقاً لـ . . .»

من ثمّ، تصبح الشمس «جمرات الساتان» وتقدّم نفسها وكأنّها مصير الذين يبحثون عنها. قدريّة؟ جَنْسينيّة (Jansénisme)(*)؟ ومن الخطر هنا تفسير معنى «الواجب». لكن يبدو أنّ المقصود ليس دعوة ما بقدر ما هو إنذار موجّه إلى الذين يسعون إلى الترفع كثيراً عن أوضاعهم:

(*) مذهب جَنْسينوس المتعلّق بالنعمة الإلهية والجبريّة . . .

«لم يعد ثمة غد،
يا جمرات الساتان،
اضطرامكِ
هو الواجب».

إنّ القليل من اللاهوت (بالمعنى الدقيق للكلمة) يطالعنا، أخيراً، في هذه الأبيات القليلة الرائعة. وجمرات الساتان تدفع إلى الاعتقاد بأنّه لا يوجد، داخل عالم اللّهب هذا، أيّ مكان لفضائل مسيحيّة، كالرجاء مثلاً. لا نداء هنا، ولا حاكم أعلى. بل يجب القبول بصبر (دائماً هذا الصبر الذي «يحتدم» في قصيدة «وداع») ويقين، بأنّ أحداً لن ينجو من «العذاب». ومن الصعب، بالنسبة إلينا، القبول بـ «ديانة رامبو»، كما أنّه من الصعب أيضاً أن لا نظلّ مشدوهين أمام جمال فنّه وكثافته. هكذا، نجد مبدأ الطمأنينيّة (Quiétisme)(*)، بعد قرنين على نشوئه، شاعره ومنشده:

«هنا، لا رجاء على الإطلاق
لا «شروق»،
علم وصبر،
إنّ العذاب لأكيد».

ثمة من كان يفسّر هذا النص، أحياناً، انطلاقاً من منظور القدريّة الشرقيّة - الغائم وبيناريس - لكنّ أحداً لم يفكر في الإسلام، علماً أنّه بات من المعلوم أنّ الصوفية في أفريقيا الشمالية لا تجد جذورها في الشرق الأوسط، وإنّما في بلاد فارس والهند. في زمن رامبو، الأب والابن، كان الموضوع متداولاً ومطروحاً للمناقشة بشكل واسع. وكان بمقدور كلّ إنسان مثقف يريد أن يوسّع معارفه حول الأديان العربية، أن يتوصّل بسهولة إلى ذلك، إمّا عن طريق المكتبات أو من خلال مراجعة الدراسات المتخصّصة.

وكان بالإمكان أيضاً، بالتأكيد، الاطّلاع على مثل هذه النظريات في نتاجات ميشليه (Michelet) وأليفاس ليفي (Eliphas Lévi). لكن يجب ألاّ نلتفت إلى هذين الكاتبَين المعمّمين (حتى لو أخذنا الكلمة بأفضل معانيها) لنفهم مسار فريديريك رامبو، وكذلك ابنه. وإذا كان لا بدّ للباحث أن يكوّن فكرة عن الاكتشافات التي حقّقها أرتور رامبو نفسه . . . أو طالعته في أوراق والده، فلا بدّ من الرجوع إلى كتب علمية ومعرفية.

(*) مذهب تصوّفي.

إنّ الترجمة التي قام بها أنطوان سلفستر دو ساسي لبحث كتبه الجامي بعنوان «حيوات الصوفيين»، تقدّم لنا بداية تفسير لما يفهمه الصوفيون، مثلاً، بعبارة «اعتراف الوحدة»:

«لاعتراف الوحدة مراتب عدّة: المرتبة الأولى تتعلّق بالإيمان، والثانية تخصّ العلم، والثالثة الحالة (حالة الصوفيين)، والرابعة الله».

ومن المعروف أنّ رامبو هرطوقي بمعنى ما. والإيمان، بالنسبة إليه، فضيلة مسيحية بقدر ما هو مرتبة من مراتب الوحدة في الإسلام. مثال آخر: إنّ العلم الذي يتطرّق إليه الشاعر في المقطع الخامس من قصيدة «الأبدية» يجد نفسه في مواجهة فضيلة الرجاء. ويجب أن تتطابق مع «المحبة» «الحالة» الصوفية. وفي هذا الإطار، تتلاءم عند رامبو الفضائل اللاهوتية ومراتب «اعتراف الوحدة». قد لا تكون هذه المقارنات دقيقة، لكنّها كانت موجودة، على ما يبدو، في ذهن الشاعر عام ١٨٧٢.

نشير إلى فقرة أخرى وردت في «حيوات الصوفيين» وفي قصيدة «الأبدية» نفسها، وتفسّر لنا كلمة «علم» وسرّ انفجار البحر في الله (المقطع الأول). جاء في «حيوات الصوفيين»:

«إنّ اعتراف الوحدة هي فكرة تتلاشى فيها الأشكال التي تتّحد بها العلوم وتنصهر، بينما الله هو ما كان دائماً منذ الأزل».

كلّ شيء يذوب في الكلّ الأكبر. ومعرفة كلّ فرد يمتصّها علم أزلي.

وكما سبق أن رأينا، فإنّ قصيدة «الأبديّة» هي بمثابة عقيدة، لكن أيّ أمثولة، هي أيضاً، في البراعة! إنّها جزء من قصيدة «فصل في الجحيم» التي تقوم على الاعتراف ومناجاة النفس، ويمكن أن تعدّ من روائع الفن المسرحي، وفيها ترد «الأبدية» بوصفها شاهداً على الأخطاء، التي تاب عنها الشاعر...

أيّ نوع من الأخطاء؟ هل أنّ رامبو كان يبحث ثانية عن أرثوذكسية ضائعة؟ بماذا كان يفكّر عندما انتهى من كتابة «فصل في الجحيم» في آب/ أغسطس ١٨٧٣؟ من المفترض أن تكون الإجابة عن هذه الأسئلة سهلة، لكن من الأفضل عدم الاقتراب من الرمال المتحرّكة لفكر رامبو. حتى عندما يكتب نثراً...

مع ذلك، يمكن أن نقدّم بعض الحلول التقريبية فقط. ففي «فصل في الجحيم»

يعتمد الشاعر على غير نبرة: السيرة العائلية والذاتية، التعبير عن إيمان متغيِّر، النشوة، كبرياء الخالق الفخور، على الرغم من كلّ شيء، بقصائده الخطايا! وهناك أيضاً، كخلفية للمشهد المتعدّد العناصر، إيمان بالله عميق ومنفتح(*). وفي هذه القصيدة النثرية، يحاول الشاعر أن يجمع بين الغرب والشرق، بين الإيمان المسيحي وإيمان الديانة الإسلامية. باختصار، تنطوي هذه القصيدة على تساؤل ميتافيزيقي لم يعلنه رامبو أبداً في أعماله الأخرى.

وتتفرّد قصيدة «الأبدية»، ضمن «فصل في الجحيم»، في احتوائها على الطمأنينيّة. فالشاعر يختار دوراً يعيد للعين سيادتها. ونعتقد أنّ النوع الأكثر تلاؤماً مع هذه الحالة النفسية يتجسّد في «إشراقات». وهنا ثمة سؤال يطرح نفسه: هل أخضع أرتور رامبو نصوصه القديمة إلى تعديلات تجعلها أكثر انسجاماً مع أخلاقيته الإبداعية الجديدة؟

هذا الاحتمال يبقى ضعيفاً، ذلك أنّه احتفظ بأبياته الأخيرة (أو الجديدة) كمثال على «متحف خطاياه»... ويمكن الاعتقاد بأنّ رامبو حافظ على «إشراقاته» الأولى مضيفاً إليها إشراقات أخرى. وهذا ما يشير إليه ن. أسموند (N. Osmond)، في الطبعة التي نشرها، عن «مرحلة فرلين (Verlaine)» (زهاء ثلاثين قصيدة)، تتبعها «مرحلة جيرمان نوفو (G. Nouveau)». لكن إذا كان ذلك صحيحاً، فمن المفترض أن يكون ثمة تَدَرُّج (كما في «فصل في الجحيم»)، وأن يكون ثمة أيضاً سياق ما. وهذا غير موجود بتاتاً. لذلك نحن نتبنّى موقف فرلين: «الإشراقات» مقتطفات رائعة...

هذا «التجزيء» يخون إرادة رامبو في صنع ابتكارات مستقلّة الواحدة عن الأخرى. حتى قصيدة «تصفية» التي يرى فيها أسموند تدرُّجاً موضوعياً، ليست، في رأينا، إلّا لوحة لتدنية للبيع بالمزاد، بيع امبراطورية تبيع كل شيء بأسعار رخيصة: يد عاملة، قطع ثمينة، موادّ أوّلية، إلخ. إنّ قصيدة «تصفية»، وعلى الرغم من الكلام المنمّق للبائعين، تجعلنا نفكّر، بالأحرى، بالسخرية الوقحة في هذه العبارة من قصيدة «وداع»:

«حسناً! عليّ أن أدفن مخيّلتي وذكرياتي! مجدٌ جميل أكيد لفنّان وراوية!».

نعتقد أنّ قصيدة «وداع» فاتحة لطريقة جديدة اعتمد عليها رامبو، وتجسّدت في

(*) ينتمي مؤلّف هذا النصّ إلى الفئة التي تعتبر أن رامبو كان مؤمناً. وهناك فئة أُخرى تنظر إلى رامبو، انطلاقاً من نصوصه ذاتها، بوصفه ملحداً. (المترجم)

«فصل في الجحيم». وللوقوف على المعالم الأساسية لهذه القصيدة، يجب أن نتفحّص عن قرب معنى هذه القصيدة التي يقول فيها كاتبها:

«أردتُ أن أقول ما يُقال، حَرْفياً، وبالمعاني كلّها».

إنّها مرافعة مبدع يُطالب بالمعنى المتعدّد لكلّ كلمة، لكلّ عبارة. لندخل الآن في تفاصيل «فصل في الجحيم». هذه القصيدة، بالمعنى الحرفي، هي قصّة كائن يعذّبه الندم، كما يعذّبه إحساسه بالخطأ وفشله الشخصي المتنوّع. بالمعنى المجازي، ترسم هذه القصيدة إفلاس حضارة بأكملها، بفكرها وتطلّعاتها. إنها، باختصار، حوار بين مختلف «ميول» الشاعر: المسيحيّة، الإسلام، التقمّص، الإيمان بالشرق، مهد الديانات كلّها. وهذا ما يعنينا هنا بالأخصّ.

فماذا يمثّل هذا الجانب بالنسبة إلى رامبو. لنسمعه هو نفسه يقول في قصيدة «المستحيل»: «فخوراً بأن لا بلد لي ولا أصدقاء»...

يعي رامبو ـ بل يتحسّر ـ أنّه وُلد في الغرب وليس في الشرق. وهو ينادي الوطن البدائي، الذي يمثّل، بالنسبة إليه، الفردوس المفقود. وهذا الشرق ليس هو فقط شرق القرآن الذي ينقض فيه «الحكمة الهجينة». ويجب ألاّ تفهم هذه العبارة كما لو أنّها شتيمة، وإنّما كصدى لما ورد في آيات القرآن نفسه (٢٥، ٧١). ولقد كتب كازيمرسكي، صاحب الترجمة الأكثر شيوعاً في تلك الفترة، مستهلاً الكلام على محمد بالعبارات الآتية:

«القرآن تجميعٌ متفكّك لمجموعة من المبادىء الأخلاقية والدينية والمدنية والسياسية، ممزوجة بنصائح ووعود وتهديدات متعلّقة بالآخرة، وبحكايات مستعارة بأمانة نسبيّة من العصور التوراتية القديمة، ومن الموروث العربي، وحتى من تاريخ القرون الأولى للمسيحيّة».

هناك معلّقون آخرون(*) كان لهم حيال القرآن ردود الفعل نفسها، فتحدّثوا عن «مقاطع» بصدد الآيات، وعن «تجميع» بصدد السُّوَر... أما رامبو، فلقد أعاد صياغة هذا الرأي. وهو يوافق عليه طالما أنّه اختار أن يكشف عن هذا الطابع المركّب للقرآن. وهو، بالتأكيد، انحاز إلى الذين يعتقدون أنّ القرآن لا يتألّف فقط من كلام الله.

غير أن رامبو لا يؤمن، في الوقت نفسه، أنّ القرآن بأكمله من تأليف البشر، بل

(*) غارسين دو تاسيّ، «عقيدة الديانة الإسلامية وفروضها» (باريس، ١٨٢٦).

على العكس، طالما أنه يستعمله كخلفيّة لـ «فصل في الجحيم». وهنا لا بدّ من ملاحظتين:

أوّلاً، هو مقيم في الجحيم لمدّة محدودة، وهذا أمر ممكن بالنسبة إلى بعض مفسّري القرآن، وذلك على ضوء ما يتعلق بمفهوم الهلاك والعذاب في الإسلام.

ثانياً، إن الإخراج الذي اعتمد عليه رامبو مأخوذ، بجزء منه، من السُّوَر التي تطلق فيها اللعنة على الهالكين. . . وإذا كان الشاعر يستعير ـ بصورة شبه حرفيّة، ومن دون اللجوء إلى أيّ مظهر من مظاهر السخرية ـ صراخ الهالكين وتأنيب الله لهم، فهذا يعني أنّه يؤمن بما يقول. والآن، ما هي هذه النظرية التي تتحدّث عن «جحيم لمدّة محدودة»؟ وما هي النصوص و«صلوات الابتهال والتوسُّل» التي استوحى منها رامبو؟

سنجيب عن السؤال الأوّل بالاستشهاد بكتاب طبع عندما كان الملازم رامبو في الجزائر، والكتاب بعنوان: «مدخل لقراءة القرآن»، من تأليف ج. سال (G. Sale)(*)، وهو لا يزال موجوداً حتى اليوم في مكتبة شارلفيل. والجحيم فيه موزّع على. . . :

«. . . سبعة أقسام كثيرة الطبقات منها احتجاز أكبر فئات مختلفة من الهالكين. القسم الأول، ويدعى جهنّم، مخصّص للذين يعترفون بإله واحد، أي للأشرار، معتنقي دين الإسلام. وهؤلاء، بعد أن يعاقبوا تبعاً لنوع عصيانهم، يُطلق سراحهم».

القسم الثاني مخصّص لليهود، والثالث للمسيحيين. وهذا يعني أنّ العذاب الأبدي الذي لا خلاص منه، هو جزاء «الكافرين» بالمعنى الإسلامي للكلمة. أمّا المؤمنون الحقيقيون، أولئك الذين «اعتنقوا دين الإسلام»، فهولاء «يخرجون من الجحيم بعدما يكفّرون عن خطاياهم». بتعبير آخر، «كل» من اعترف خلال حياته بمبدأ وحدة الله، لا يعذّب بصورة أبديّة».

وإذا ما فسّرنا قصيدة الأبديّة تفسيراً حرفياً، فإنّنا نجد أنّ رامبو يعترف بالمبدأ نفسه الذي أقرّه الإسلام: «الوحدانية». إنّه هرطوقي أكثر مما هو أرثوذكسي، ويقف، في آن واحد، إلى جانب شرق ما قبل التوراة وما قبل القرآن. هذا هو المعنى لـ «فصل في الجحيم» إذا ما اعتبرنا أنّ إقامته فيه فعلية وليست مجازية، لأنّها نابعة من الآلام التي تعرّض لها في مراهقته. إنّ تفسيراً كهذا لا يلغي أبداً التفسير الآخر ـ الارثوذكسي ـ

(*) مستشرق انكليزي، نُقل كتابه إلى الفرنسية عام ١٨٤٦.

خاصّة إذا كان التاج، كما وصفه مؤلّفه، يجب أن يؤخذ حرفياً وبجميع المعاني. إنّ الفرضية «القرآنية» لـ «فصل في الجحيم» ثمّ التأكيد عليها من خلال صُوَر أخرى أو شخوص أتى رامبو على ذكرها.

«العذراء المجنونة» ـ إشارة إلى فرلين ـ مصدرها الأناجيل (متّى، XXV، ١ ـ ١٣)، بينما «الزوج الذي لا يُطاق»، فهي مستعارة من تقليد إسلامي متعلّق، تحديداً، بالمؤمنين الذين أطلق سراحهم من الجحيم. ويعلمنا كتاب ج. سال بما يحصل عندما يُقبل بالمعفى عنهم في الجنّة.

«ساكنو الجنة السعداء يمنحونهم، بشيء من الاحتقار، اسم الجهنّميين لكن الله يسمع صلواتهم ويحرّرهم من هذا النعت الشائن».

يقف رامبو، إذن، إلى جانب المسلمين، ويضع فرلين، بصورة واضحة في الموقع المسيحي. وإذا كان الأوّل قد تخلّص من مأزق، فإن «العذراء المجنونة» المسكينة في «فصل في الجحيم» تبقى أسيرة الجحيم (في القسم الثالث منه المخصّص للمسيحيين، بحسب ما ورد في كتاب سال). ولا يخلو ذلك كلّه من طابع السخرية، بالأخصّ في ما يتعلّق بمثل هذا الموضوع. وتقتضي الإشارة إلى أنّ «الفكاهة» تأتي على حساب «الأخ الأكبر»، صاحب الجحيم، فرلين، المحكوم مدى الحياة. وكلمة صاحب، كما وردت في القرآن، لا تنطوي على معنى سلبي.

يجب أن نضع «الزوج الجهنّمي» قُبالة «العذراء المجنونة»، والقرآن قبالة القديس متّى، ونعت «أهل الجحيم» في الإسلام قبالة «مجنونة» ومسيحية، والعقاب القرآني لمدة محدودة قبالة الجحيم الأبدي في المسيحية...

هذه المقارنة المبدئية تجد حلاً لها في نصّ رامبو ـ على حساب فرلين ـ انطلاقاً من فرضية تفسّر ما قالته إيزابيل عن أخيها الشاعر: «إنّه انتقاميّ منذ زمن بعيد».

ولقد استوحى رامبو أيضاً، بالإضافة إلى ذلك، من الأساطير ومن «الكوميدية الإلهية» حيث يعبر دانته الجحيم دون أن يصاب بأيّ أذى. أما في «فصل في الجحيم»، فإنّ اللاهوت والشخوص ـ وهذا ما سوف نفصّله لاحقاً ـ، وردود فعل الهالكين، كلّها تنبع من مصدر إسلامي...

ونجد في القرآن أيضاً الحُكم الذي يعاقب كل من يعتقد أنه مساوٍ للخالق، أو

يريد، مثل رامبو، أن يتمتّع بقوى خارقة:

﴿ومَن يَقُل منهم إنّي إلهٌ من دونه فذلك نجزيه جهنّم كذلك نجزي الظالمين﴾. (XXI، ٢٩).

ونقرأ، من جهة ثانية، في «ليل الجحيم»:

«ابتلعتُ جرعة كبيرة من السمّ!(...) أحشائي تحرقني. عنف السمّ يلوي أعضائي، يجعلني مشوّهاً، يصرعني. أموت من العطش، أختنق، لا أقوى على الصّراخ. إنّه الجحيم، العقاب الأبدي! انظروا إلى النار كيف تعود فتستعر! أحترق كما ينبغي. هيّا، أيّها الشيطان!».

... وهذا ما يحيلنا دائماً إلى القرآن:

﴿وخاب كلُّ جبّارٍ عنيد من ورائه جهنّم ويسقى من ماءٍ صديد يتجرّعه ولا يكادُ يُسيغه ويأتيه الموتُ من كلّ مكانٍ وما هو بميّتٍ ومن ورائه عذابٌ غليظ﴾ (XIV، ١٥ - ١٧).

في «ليل الجحيم»، رامبو هو الناطق باسم المحكوم عليهم، وخوفهم صدى لكلام الله. مرّة أخرى يبدو التطابق بين نتاج الشاعر وتعاليم القرآن كبيراً جداً.

لنسمع، أوّلاً، رامبو:

«آه! أن نعود إلى الحياة! أن نلقي النظر على تشوّهاتنا. وهذا السمّ، هذه القبلة الملعونة ألف مرّة! ضعفي، وقسوة العالم! رأفةً يا إلهي، خبّئني، فأنا لا أقوى على التماسك! - أنا مختبىء وغير مختبىء».

إنّها النار تستعر مع المحكوم عليه بها.

والآن، الله هو الذي يتكلّم:

﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نُرَدُّ ولا نكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يُخفون من قبلُ﴾. (VI، ٢٧ - ٢٨).

الكلمات نفسها: «الاختفاء» و«الكذب»...، تتكرّر باستمرار في هذا الحوار. رامبو يتوجّه إلى الألوهية الخفيّة، بينما الصوت في القرآن يعكس لسان حال المحكوم عليهم.

غير أنّ رامبو أُعيد إلى الأرض، وتخلّص من الجحيم. إنّه في مزرعة روش (Roche)، يكتب «فصل في الجحيم»، ويعيش ثانيةً. وهي حياة لا يقاسمها معه فرلين. رامبو يضع حداً لرحلته ولإحساسه بالندم (مقلّداً القرآن!) من خلال هذه العبارة:

«رُدِدْتُ إلى الأرض، بواجبٍ أبحث عنه، وبالواقع الفظ الذي عليّ أن أعانقه. فلّاح!».

هذا المزاح الأدبي، وهو أيضاً صرخة ضيق واستغاثة، يظهر إلى أيّ حدّ كان رامبو يعي أنه تخلّص من خطر مداهم. ذلك أنّه حصل، من خلال اعتراف الله نفسه في القرآن، على ما يرغب في الحصول عليه:

﴿وترى الظالمين لمّا رأوا العذاب يقولون هل إلى مَرَدٍّ من سبيل﴾. (XLII، ٤٤).

ونخرج كلّياً من مجال اللعب حين تنتهي قصيدة «وداع» باعتراف واضح وإيجابي بوجود الله وبعدالته الفعليّة: «إنّ رؤيا العدالة هي متعة الله وحده». وهذه العبارة تشبه سورة في القرآن يمكن أن تصلح كخاتمة لنتاج رامبو:

﴿اعدلُوا هو أقربُ للتقوى واتقوا الله إنّ الله خبير بما تعملون﴾. (٧، ٨).

إنّ أبرز ما تكشف عنه قصيدة «فصل في الجحيم» هو إخفاق منهج العَرافة كما عرضه رامبو في أيار/مايو ١٨٧١، وأراد أن يفرضه من خلال تعطّل الحواس. وفي هذه الحالة لم يكن ممكناً تسمية الله. إلّا أنّه يسمّيه ويعلن عن موقفه الجديد في «فصل» و«المستحيل» و«وداع»:

«احذر يا عقلي. لا أحزاب عتيقة للخلاص. تمرّسْ!(...) لكنّي ألحظ أن عقلي ينام. لو كان في يقظة دائمة منذ تلك اللحظة، لكنّا عمّا قريب بلغنا الحقيقة، التي ربّما تحيط بنا مع ملائكتها الباكين!» («المستحيل»).

ويتحدّث الشاعر لاحقاً عن المنهج القديم الذي دفعه إلى الاستسلام للغرائز المُهلكة ـ التابعة لجسد فاسق ـ قبل أن يعود إلى موضوع يقظة الروح:

«لو كان في حالة يقظة دائمة، لكنت عمت في قلب الحكمة!(...) إن لحظة اليقظة هذه هي التي منحتني رؤية النقاء! ـ بالفكر نعدو إلى الله!»

بهذه العودة إلى الذات وإلى الماضي ـ الحاضر أبداً في النّفس ـ ينهي رامبو هذا

الفصل. ولفرط ما كان ندمه عنيفاً، يأخذ في الاعتبار الجهود الضائعة كلّها، والمحاولات التي لا جدوى منها، وهي كلّها «حظّه العاثر المؤلم»!

الماضي؟ إنّه المركب الذي يتّجه نحو...

«... مرفأ الشقاء، المدينة الشاسعة في السماء الملطّخة بالنار والوحل. آه، الأسمال العفِنة(...) الغراميّات الألف التي صلبتني!(...) هذه الملكة الغول بملايين الأنفس والأجساد الميتة والتي ستُحاسَب!» (وداع).

طريقة رامبو الجديدة يواكبها أيضاً مركب جديد يختلف تماماً عن ذلك الذي اقترب من لندن محملاً بالشقاء والقذارة. هذا المركب الآخر يبحر في اتّجاه الله:

«أرى في السماء شطآناً لا نهاية لها مغمورة بأُمم بيضاء في فرح. مركبٌ كبير من ذهب يحرّك، فوقي، أعلامه المتعدّدة الألوان في نسائم الصباح».

أما هو، فأيّ دور سيختار؟ جوابه في الصّور الشعرية التي هو سيّدها:

«إنّها العشية. لنستقبل كلّ محرّضات الحيوية والحنان الحقّ. وعند الفجر، مسلّحين بصبر خارق، سندخل المدن الرائعة».

هكذا يعلن رامبو عن بزوغ عصر جديد، ويقدّم بعض نماذج تمرّسه بالعَرافة بعدما يفصلها عن هذيان الحواسّ. وفي أيّة قصيدة يمكن أن نجد هذه الرؤية الصافية إلاّ في النصوص الأخيرة من «إشراقات». لكن ليس من السهل جمعها بصورة منطقية. ذلك أنّ هذه القصائد ـ المقاطع تتوالى، في كلّ مرّة، بحسب رغبة الناشرين...

وقد تكون قصيدة «بعد الطوفان» نقطة انطلاق جيّدة، لكن تليها، بعد صفحات قليلة، قصيدة «احتفال» التي تفصح عن عالم عنيف يسيطر فيه التهكّم والرعب. وهذه القصيدة بأبياتها المليئة بـ«جنون قديم» وبـ«شياطين شؤم»... تنتمي إلى المرحلة السابقة للحكمة.

وبالمقابل، هناك «تصوُّف»، «ميتروبوليتان»، «نشوه داخل البحر»، «مدن (١ ـ ٢)»، «أحاديد».

وتبدو هذه النصوص بمثابة لوحات (أو رؤى) لأماكن محاصرة ولم يتمّ اجتياحها، وإنّما امتلكت عن طريق الفكر والعقل. أما مشاهد «المدن»، فهي، بالتأكيد، على علاقة

مع «المدن» الرائعة التي حلم بها الشاعر في «وداع». وهناك بعض النقاط المشتركة مع المدن التي تحدّث عنها فيكتور هيغو (V. Hugo) في «شرقيّات».

إلّا أنّ مدن رامبو تستدعي، بالأخصّ، مدن سويدنبرغ في «الحكمة الملائكية»: المساكن نفسها، والشوارع نفسها، وكذلك الأبنية العامّة. لكن نبرة الفيلسوف السويدي أقلّ حدّة ومأسويّة.

تقع أحلام رامبو في المكان الفاصل بين تخيُّل سويدنبرغ وتخيُّل هيغو. أحلامه متردّدة بين الضباب اللندني وشرق خرافي كان يتخيّله الشاعر من خلال لوحات الآخرين...

ومن المحتمل أن تكون بعض نصوص «إشراقات» التي أتينا على ذكرها قد كُتبت، كما يزعم ن. أسموند، خلال رحلة رامبو الثانية إلى لندن ـ هذه المدينة التي سبق للشاعر أن شاهد صروحها مع فرلين، تركت عنده، في المرة الثانية، عندما زارها برفقة جيرمان نوفو عام ١٨٧٤، انطباعاً سيّئاً.

إشارة أخيرة: إنّ كلّ ما كتبه رامبو ينطوي على شيء متخيّل وغير حقيقي، وهذا ما يميّزه أصلاً عن هيغو وسويدنبرغ. قصائد رامبو تنتمي إلى عالم اللاوجد، بخاصّة، من أجل العين والفكر...

شارل هنري بودنهام

آدم حنين: فضاء الحجر واللون

١

جورج بهجوري

٢

أسعد عرابي

٣

محمود الزيباوي

٤

عيسى مخلوف

جورج بهجوري

آدم حنين

ورق البردى الذي يجفّ نعود إليه الحياة بمائيات حنين الترابية تحمل أنفاس الإنسان وريح الجبل وسحر الطبيعة في صعيد مصر من قرية الجرنة في البرّ الغربي للأقصر حتى النوبة.

إنّه المتأمّل دائماً في تربة مصر، التابع لطائر بعيد، الجالس تحت جذع شجرة جمّيز، بعض لوحاته التجريدية رقيقة كالصباح أو ساخنة كوقت الظهيرة أو حالمة عند الغروب.

الخطّ العمودي قامة تقف في كبرياء، والمنحني يحدّد كتلة نحتية تحمل سرّاً من الأسرار. درجات اللون تذوب في شفافية كأنّ النور ينبع منها أو كأنّها مساحات زجاجية في نافذة دير أو معبد.

اللون الوردي جدار أو جسد، والأصفر حقل حنطة، والأبيض نور وصفاء، والأحمر المحترق جبل أو طمي أو بشرة إنسان.

أسعد عرابي

الانشطار والتجمع

تحقّق اتصال آدم حنين بالنحت المصري بما يشبه التجلّي أو الكشف الطفولي، كان ذلك في الثامنة من عمره ـ وفق ما يروي ـ ولمناسبة رحلة أقامتها مدرسته إلى متحف آثار القاهرة: فقد مسته شيطانية النحت الفرعوني عندما وجد نفسه عند أعتاب تمثال حجري عملاق لأحد الآلهة.

ومن ثم، اعتاد أن يلملم اللقى والدمى والمنحوتات القزمة التي تزرع المعابد والمدافن المغلقة تحت الأرض بأستار من الفريسكات الشمعية الآجرية.

وهذا ما يفسر شغفه الإبداعي باستعادة كائناتها الهيروغليفية الأسطورية التي كانت تستخدم حجباً وتعاويذ ورقيّات، متمثلة في الحشرات التطيرية كالخنفساء والطيور الرمزية كالبوم وبقية الحيوانات المستمرة في عالم الأبدية من مثال القطة والسمكة وغيرها..

وهكذا، فقد شيّد نحاتنا من الدهشة الأولى عمائر مادته المجبولة بالأرواح والصمت المديد، بما يدعوه هو نفسه «بحالات الالتحام بالكون، والسلام الداخلي»، ولعل أهم خصائصه التعبيرية حفاظه على تلك الدهشة الطفولية الممسوسة بالحضرة والحضارة والهيروغليفية، المسجلة على أديم الحجر وورق البردى والفريسكات، وما زال إلى اليوم يملك شراهة هذه المعرفة الباطنة وفضوليتها البريئة..

يختصر آدم خصائص ما ورثه من هذه البشارة «بالكتلة والحركة الداخلية»، التي تتجاوز مفاهيمها وبصماتها حدود المعابد والأوابد الفرعونية والقبطية والإسلامية، لتُبعث

في البيوت الريفية الطينية، وفي حركة الجلابيب الشعبية وأردية النسوة التي تلفحها الرياح حول النيل، ذلك الموضوع العزيز على أستاذه مختار، مثله مثل بقية الموضوعات الريفية التي عالجها آدم: شيخ البلد، الصياد، الواحة، صلاة الفجر في أحد المراكب، الخ . .

وقد استعار تصميم منزله ومحترفه المشرف على هرم الجيزة من هذه المنازل الريفية في الصعيد، معتمداً على صديقه المهندس واصف السليل الشرعي لدعوة العمارة بالطين للمعلم حسن فتحي، صنع البيت من خلائط التربة مع الرمل ليصطبغ بلون الهرم، وسيتهيأ لآدم سنوات من التفرغ بعد فوزه بجائزة الأقصر لدراسة منحوتات كنوز طيبة في أسوان والكرنك في منطقة الأقصر.

●●●

ما إن تخرج آدم من معهد الفنون الجميلة في القاهرة حتى وقع في شباك تقاليد المعلم مختار آخر فراعنة سلالة النحت المصري، فقد ترسخت لدى هذا الرائد تقاليد آلاف السنين المتمثلة بالنحت على الكتل الحجرية والغرانيتية، ذات السطوح الرحبة الملسوعة بسعير الشمس، وتكسرات أشعتها التي ترسم حدوداً جادة بين الظل والنور، وهكذا فقد كانت تختصر الكتلة لدى آدم كما لدى مختار مسالك العين في استداراتها الانعطافية المفتولة المكورة الوهاد، تتدرج لديه الإضاءة بكياسة وصبر حتى تصقل جبهة الظلال وتتآكل مع حدود المنور ـ تماماً مثل تقنية التكعيبيين ـ وبذلك تخرج العين من غور الأسود المطلق، لتغرق في بحر الأبيض المطلق، وبحيث تتحسس جسد الكتلة ما بين محدبها ومقعرها الصريحين . .

ويبدو أن آدم قد استغرق ـ أكثر من مختار ـ في الموضوعات المصرية ذات البعد الداخلي، فقد كان يطالعنا في كل معرض بعناوين محفوفة بالغموض والسر اللذين يحملان خصوصيتها المصرية من مثل: لحظة الوجد ـ إشراقات، تأملات، البحيرة المقدسة، حافة الكون، أشكال طقوسية، التقدمة (النذر)، حامل السمكة، القطة، الديك، البوم الخ . .

تصاوير البردى المنحوتة باللون الترابي:

عُرف آدم حنين في باريس كمصور رغم أهمية نحته التي تتفوق على تصويره، أهمية نادرة تضعه في مصاف رواد النحت العربي المعاصر بعد جيل مختار وجواد سليم ويوسف الحايك وفتحي محمد.. مع ذلك فإن أغلبية صالات العرض الباريسية التي تسوّق أعماله

تفضل بيع لوحات التامبيرا المنجزة على ورق البردي، حتى شاعت هذه الأخيرة أكثر من منحوتاته، وقد صرح أحد هؤلاء أن بيع قطع النحت أشد صعوبة ويستلزم عرضه عدداً محدوداً مقارنة بالعدد المتاح للأعمال الورقية والزيتية، وهنا نقع على أزمة تراجع العروض النحتية الأصيلة سواء في الصالات العربية أم الغربية.

ونستطيع أن نجزم بأن الله قد خلق آدم نحاتاً قبل أن يكون مصوراً، ولم يبدأ بممارسة التصوير قبل استقراره في محترفه الباريسي عام ١٩٧١ م، بل إنه لم يستخدم ورق البردي قبل عام ١٩٧٦ م والتي عرفنا من خلال مادته أعماله التي كان يعرضها فارس، والتي قدمه على أساسها إلى مهرجان الفياك العالمي، وقد شهدنا منذ إغلاق هذه الصالة أحد أهم معارضه الحديثة العهد، وهو الذي شارك به في معهد العالم العربي مع نحاتين لبنانيين: ندى رعد وشوقي شوكيني، وكان ذلك في منتصف العام الفائت ١٩٩١ ميلادية، تضمن هذا المعرض إضافة إلى النحت مجموعة رسومه المسلسلة:

«ذاكرة الحزائن» والتي تقترب بشكل مدهش من منحوتاته، أعمال عرضت لأول مرة تختلف نسبياً عن نهجه الذي ألفنا أنماطه في عروض صالة فارس، وهكذا فقد هيأ لنا ذلك المعرض اكتشاف المساحة المخفية من تصويره آدم التي توثق صلة أكبر بنحته، والواقع أنه إذا كان تصويره ينبض نعمة أكثر من رحيق غربي، فإن نحته يحمل تواضعه الحكيم وبراءة العارف الشرقي. أما تصويره فهو أقرب إلى النمطية الفنية في فصل تصوير آدم عن نحته، ولكن ما يهمنا هنا، هو تقصي تلك العروة الوثقى حتى ولو كانت مضمرة التي توحّد الميدانين:

يقول آدم: «النحات يرسم دائماً»، بل ويصل في تهميش إبداعه التصويري إلى درجة اعتباره أشبه بالعمل التحضيري للمنحوتة، بمعنى أن تصويره - الذي يملك غالباً الكثير من الحرية والتلقائية والتقشف - ينحصر في بوتقة البحث والمحاولة البكر الأولى، وإذا كان هذا التعميم يتطابق على منهج رسوم هنري مور وغيره فإنه لا ينطبق على آدم، بل إن أطروحته هذه أكدت الالتباس الذي وقع فيه بعض النقاد حول الانفصال المطلق لتصويره المتأخر عن نحته، ولا يبرّر هذه الأطروحة التمايز في زمن الإنجاز بين المنحوتة والتصويرة، فإذا كانت الأولى تستهلك عناية وزمناً أطول فإن الثانية تتمتع بمغامرة الانفعال اللحظي الذي لا يقبل العودة في مساره، بينما الأولى تقبل التعديل الدائم، والتفسير الشرعي والبسيط لتمايز الحالتين هو الاختلاف في المادة، وكثيراً ما تكون لوحاته شديدة الاستقلال بحيث تبدو أشد مخاطرة إبداعية من منحوتاته، كل هذا يعني أن

لوحاته ليست تحضيرات لمنحوتاته وإلا لاختزلت قيمتها النوعية، بدليل أنها تنجز من خلال مساحات، تتوغل ألوانها المشرقة في ثنايا البردى دون أية معالم خطية، بل هي نتيجة حتمية لقرار حاسم يقوده الانفعال من مساحة إلى مجاورتها بطريقة التداعي (وليس القشتالت) تماماً مثل ما يجري في موسيقى التقاسيم الأفقية. .

ومهما يكن من أمر فإن هذه الأشكال الملونة ما هي إلا شرائح من منحوتاته أو مقاطع من علائق حجومها المتراكبة شبه الهندسية، تحمل نظام الانشطار والتجمع نفسه، ولكنها داخل حيِّز مسطح، في حين تنشطر أشكاله المنحوتة في بناءات هيكلية، كالهرم الذي تتجمع في تماسكه وحدات المداميك، أو كما تنتثر الشظايا الهيروغليفية الكتابية على السطوح الحجرية. . تتحول هذه الكتل غالباً في الحيز التصويري إلى مقصوصات تحمل تدرجات الظل والنور في واحدة منها، مما يوحي بالاكتفاء الدائم إلى التعبير الحجمي التكعيبي، ناهيك عن مادية اللون المستخدم الذي يعبر عن ماهيته الكيميائية الترابية أكثر من تفانيه في الضوء والتقنية الشفافة، فمثل هذه المقاطع الكتيمة تتناول مادتها المتقشفة في اللون من الصباغة الحجرية من ألوان الرمال والأهرة والآجر والأرض والصلصال والخزف والسيراميك، (إضافة إلى بعض الترصيعات التي تستحضر الموزاييك وتقشّرات الإيقونة البيزنطية التي تؤاخي بين بحثه وبحث معاصره بولياكوف، وبقدر ما تعطي المادة الإحساس بالفريسكا الشمعية المدفنية خاصة وأنه يستخدم البودرة الترابية مع الصمغ العربي، فإن ورق البردى الذي استخدمه مؤخراً يؤكد مادية الخامة وحبيبية السطح، طالما أنها تستعيد ملمس الحصير النوبي وكتل القش فيه، واختيار ورق البردى لا يرتبط بإغوائه السياحي كرمز لحفظ المعرفة الهيروغليفية، بقدر حيوية تضاريس سطوحه القريبة من نسيج الحجر المتآكل، بدليل أنه كان قد سبق واستخدم بالطريقة نفسها ملمس ورق الحرير أو سطوح الجص، بتنقل السطح الحبيبي من جلد البومة المنحوتة إلى نسيج أديم البردى الذي يستخدمه غالباً كأرضية ذات لون داق». .

وبشكل عام فالأشكال المشظّاة تنتظم في لوحاته كما لدى بولياكوف وفق حركة لولبية تحوم حول نقطة متوسطة على طرفي محور عمودي غير ظاهر بحيث تجمع قطعاً من «البوزل» بالغة التنوع في الهيئة والقياس، تتنابذ بطريقة مفصلية وكأنها أجنحة مروحية صريحة اللون قريبة في مبدأ حدودها الحادة من مقصوصات هنري ماتيس الورقية الملونة والتي كانت تنشىء الشكل واللون بمقص واحد دون اللجوء إلى التخطيط، كما وأن نظام توزيع الألوان يخضع نسبياً لمبادىء التبادل الجبري الذي طبقها بول كلي في حيز رقعة

الشطرنج ودولونوي في أسطواناته، ولكن شواطىء آدم اللونية تتحاور بـدرجة مرهفة من الاشتقاق الانسجامي، بما يعيدنا من جديد إلى بعض الرصفات الهادئة الطبع التي ألف موسيقاها بول كلي في شموس تونس وألوانها المائية السخية، ولعله من الجدير بالذكر أن بول كلي نفسه يملك تجارب من الإشارات المختصرة العضوية التي تخصب في حقل بصري لانهائي، تماماً مثل تجارب الكتابات الهيروغليفية التصويرية التي يرسمها آدم بالإبرة الحادة على السطح المعدني أو الورق الصقيل، بل إن أشكال آدم تصب في أبجدية بول كلي التي يدعوها «**بالمفردات الهندسية الأولى**» كالمربع ومشتقاته والدائرة والحلزون، ثم الشكل التثليثي، ولكن آدم كان يخلق دوماً من هذه الشظايا شبه الهندسية والجامدة صحيحية لونية لم نكن لنعثر على حرارتها لدى أي من فناني التكعيبية، وذلك باعتماد المشتقات اللونية «**الصماء**» أو الصامتة، أو الخرساء المحكومة باللون المسيطر الأحادي.. وهو ما وصفه مرة ميخائيل جيبسون «**بالصمت الصائت**» (في كاتالوغ معرض صالة فارس عام ١٩٨٤ م)، وبالتالي فالعين تنتقل بهدوء ورفق من مساحة إلى مجاورتها دون بريق أو افتجاءات بصرية متهاجنة.

وإذا كان تصويره يملك صلة القرابة هذه بنحته، فإن العكس أحياناً يبدو صحيحاً، بمجموعة أقراص الشمس البرونزية الذهبية التي شغلته ما بين العام ١٩٨٠ و١٩٨٣ ميلادية تملك منعطفاً حاسماً في تقارب نحته من تصويره، فهو يستعير من الفن المصري ذلك التداخل بين الكتابة والإشارة السحرية الغائرة، ومحيطها الهيكلي الهندسي، فالقرص في تلك الحالة أقرب إلى الدائرة منه إلى الكرة، وبالتالي فالإشارات الغائرة في جسده المادي تؤكد تنزيهية التشكيل وتداخل وسائل تعبيره، ولقد فاتنا برزخ آخر يبدو حاسماً في هذه الحالة التوليفية وهو ممارسته في سويسرا لفن الخزف والسيراميك الملون، ففي هذه المادة يجتمع النحت والتصوير دون حدود فاصلة.

●●●

ورغم إحساسنا بقوة التناسخ الفرعوني في مبدعات آدم، فإن نوافذه الشمولية كانت مشرعة على مخترقات بعض الاتجاهات المعاصرة، تطل على أبحاث التكعيبية من مثال خامات براك وتنظيماته للفراغ، من مثال الأشكال الحلمية والأشكال المسننة النصبية لبرانكوسي، من مثال ملصقات الدادائية خاصة الألماني شويترز (الذي تعرف على أعماله أثناء المنحة الألمانية)، ثم من مثال اتجاهات التجريد البنائي شبه الهندسي لبولياكوف ودولونوي، وبنائية بغزنير.. ولكنه من الواجب ملاحظة أنه إذا كان قد خرج من قمقم

الأوابد الفرعونية ومدافن الفيوم منذ إقامته في باريس، فإنه لم يدخل زنزانة ما يدعوه المتثاقفون التشكيليون «بالحداثة مهما كان الثمن» فحقائب ذاكرته الحضارية أشد التصاقاً بظله من درع السلحفاة، من هنا نعثر على اندماج تجربة آدم بسقوط هاجس الخصوصية الأنوية أو الماركة المسجلة التي صبغت تجارب معاصريه الغربيين الذين مر ذكرهم، فهو بقدر ما يغرف من ذاته فإن مرآته الأنوية تتفانى في صفة المبني للمجهول الشمولية التي تلتحم في سياق الحضارات، والتي يذوب فيها المثال الواحد ليندمج في التراث الجماعي كما تندمج شتى الفنون في سياقها التوحيدي.

لقد خلق الله آدم من طين، وخلق آدم من الطين مرآة ذاته..

ولعله من الجدير بالذكر أن آدم يهاجر اليوم بين ثلاثة مهاجع: القاهرة وباريس وروما، وذلك منذ من أن كُلف بتشييد نصبه البالغ ستة عشر متراً، من البرونز، وذلك في موقع في مدينة بورسعيد عند مدخل قناة السويس، وبالتالي فسيتم صبّه في روما، كما عهد إليه بالمشاركة في ترميم تمثال أبي الهول الشهير، وهذه هي المرة الأولى التي يساهم فيها الفنان التشكيلي بترميم ذاكرة مصر، مما سمح لأنامله أن تداعب من جديد صلصال ورماد طفولته الدهشة أبداً.

أسعد عرابي

عيسى مخلوف

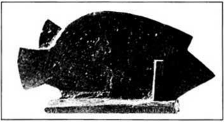
ارتعاش البرونز

إذا كانت الأقنعة الذهبية، في الزمن الفرعوني، هي لحم الآلهة الذي لا يتحلّل ولا يفنى، فأيّ قناع يحتمي وراءه آدم حنين لينجّيه من السيّد الوقت، هذا الذي يَعبر، بلا استئذان، جارفاً معه اللحم والدم والنبض؟

ولأنّ آدم حنين، مثل أجداده القدامى، يحِسّ، بوعي أو بلاوعي منه، باللحظة العابرة، القاسية في عبورها، والتي لا ينفع معها إحساس (بل يصير الإحساس بها قاتلاً)، نظر الى الصحراء والكثبان من حوله وصاغ لها جسداً، من طين آخر. أخرجها من الحاضر المكبّل بظرفيته، من ثنائيّ المكان ـ الزمان، وأطلقها في فضاء هو صانعه. فضاء لا يبلغه التفسّخ ولا الشعاع الذي كلّما أشرق تعثّرت خليّة في الوصول الى خليّة.

ألوانه مستمدّة من تراب الصعيد في تفاعله مع الضوء والحدْس. ألوانه تشبهه. تجريدي، لكن على ورق البردى. حارّ. صحراؤه، في مكان ما منها، تخفي جَدْولاً صغيراً لا يبدأ ولا ينتهي. لوحته تخفي هَرَماً، وسطاً ما، يؤكّد على متاهة مفتوحة. نقطة تختزل المتناقضات وتوحّد بينها.

في رؤيته الفنّيّة يجمع آدم حنين بين الماضي والحاضر، بين الفنون «الأولى» والتجارب الفنية الحديثة. لكنّه، مع ذلك، يبقى خارج التأطير: لا هو حديث ولا هو قديم. حديث وقديم في آن. ويحتفظ في أعماله بمكنونات حضارات قديمة مثلما تحفظ الرمال حرارة الشمس حتى بعد غيابها. هو الأسْوَد وسط اللوحة. هو الأبيض والبنيّ



الغامق المحروق. ألوان يستجمعها من ذاكرة يديه ومن السنوات المهدورة، قبله وبعده. في لوحته صحراء تحلم، نظرة معلّقة كأنّها انتظار، أو كأنّها شيء لم يحدث لأنّه حدث.

في نحته أيضاً، بل في نحته بالأخص، تتضح معالم الالتقاء بين الماضي والحاضر. فنحن هنا أمام مجسّمات تتوق إلى الامحاء والدخول إلى غور نفسها والانتهاء إلى نبضها الداخلي. وهذا ما يجمع بين أعمال آدم حنين والرؤية الفرعونية التي تختزن طاقات إيحائية عظيمة. وليس مصادفة أنّ أوّل ما نَحَته الفنان كان وجه أخناتون. ومن قال إنّ هذه اللحظة الأولى ـ هذه الطفولة الإبداعية ـ فارقته يوماً. منذ تلك اللحظة لم يعد آدم حنين يبحث عن الوجه من خلال ملامح وقسمات محدّدة، وإنّما هو يبحث عن السرّ الذي ينطوي عليه هذا الوجه، وعن طاقة حيويّة تتجاوزه دائماً.

في النحت، ينطلق حنين من الموضوع لا ليكرّسه بل ليلغيه، ليحوّله إلى ذريعة، بعيداً عن المحاكاة ووصولاً إلى التجريد الصافي. وهكذا، تتخيّل وجهاً في منحنيات الحجر أو البرونز، أو تستقرىء طيراً أو سمكة. يجرّد آدم حنين المظاهر ولا يبقي من الشخوص والكائنات إلّا ما يوحي بها. فهو يعلم أنّ «للأشياء حياتها الخاصة، كما يقول اوكتافيو باث، وأنّ الأمر يتعلّق بإيقاظ روحها». وهو، هنا، مثل برانكوزي، وهانز أرب (في مرحلته التجريديّة)، وهنري مور، يتعارض في مسراه مع الرؤية التحليلية التي تتّصف بها التكعيبيّة. هنا الانحياز للانسياب وللشكل الصافي. وفي رحلته نحو هذا



الشكل، يصوغ آدم حنين ما لا يوجد على الإطلاق كما لو أنّه موجودٌ فعلاً. يوهمنا بحقائق لا نعرفها، ويقرّبنا ممّا يمكن تقاسُمه أبعد من الكلمات.

بهدوء يطوي آدم حنين الحجر، يلويه بلمسةٍ من يده. وهذه المنحوتة التي تبدو مكتفية بذاتها، منطوية على نفسها، مقفلة ولا يمكن النفاذ إليها، تأخذكَ إشاراتها برفق إلى المكان الفسيح حيث يتحوّل الشكلُ نَصْباً للحظة غير مرئية. كما لو أنّ هذا النحت يصوغ مكاناً للمطلق، يغيّر العلاقة مع المكان.

وخارج الوقت يرتقي الحجر في رحلته نحو المطلق، أو أنّ له وقته الخاصّ! خارج الوقت تسري الحياة الكامنة في حجارته، أو أنّ الوقت هنا متجمّد ولا يسيل، ولا يتهدّد! وللوقت هنا طعمُ البدايات الحقّ حين لم يكن ثمة وعيٌ بَعْدُ بنهاية.

كأنّ حجارته المنحوتة مُسْكن للأبد. كأنها شاهد على تحوّلات الإنسان بعدما تقرّبه من حالته الأصلية الأولى. وأنتَ ترى إليها وتدرك أنّها سابقة لحضورك وباقية لما بعد هذا الحضور.

بين منحوتات آدم حنين الجديدة قُرصان من البرونز الذهبي يعتمدان على مبدأ التسطيح الذي تتخلّله تموّجات طفيفة يفضحها الضوء أثناء تعثّره بها: قرصٌ هو الشمس عند الشروق، قبالة قرص آخر هو الشمس عند الغروب وبين الاثنين رِعْشَةٌ عرفَتْ كيف تُصالح بين الأزمنة.

من زمن آخر يأتي آدم حنين.

من زمن كان فيه ثمة موضع للحوار مع الكونيّ والمقدّس، يومَ كان الفنّانون يطرقون على الحجر كمن يطرق على باب الأبديّة..

من مكان آخر يأتي ومن مناخ آخر. وهو لم يسافر إلى الشرق مثل دولاكروا وبول كلي. لم يندهش بسحر الشرق وألوانه. هو من ماء الشرق وطينه.

طفلٌ، آدم حنين. راءٍ لا يعرف ما يرى.

قدّيسٌ

أفقدهُ الإيمانُ صَوابه.

الأعمال النحتية: تصوير إسبر ملحم.

عبده وازن

وليد غانب صالح

أنخيل غارثيا لوبيث والشعر الأندلسي الجديد

اعتاد الدارسون والنقّاد على تصنيف الشعراء والأدباء عموماً ضمن أجيال أو مجموعات أو مدارس، راصدين جملة من السمات والعناصر المشتركة التي يمكن أن تميز أعضاء المجموعة أو الجيل المحدد. وإذا اتبعنا هذا الخطّ السائد في النقد الحديث، لوجدنا أن الشاعر الاسباني أنخيل غارثيا لوبيث المولود في مدينة «روتا» في إقليم «قادش» في الأندلس عام ١٩٣٥، قد أدرج من ناحية ضمن شعراء عقد الستينات، كما أنه من ناحية أخرى أدرج ضمن المدرسة الأندلسية للشعر والتي لها خصائصها ومميزاتها المعروفة.

وإذا رضينا بهذين التقسيمين، فإنّ علينا أن نسير إلى الأمام لنجد بأنّ النقّاد يضعون اسم الشاعر أنخيل غارثيا على رأس قائمة شعراء الستينات لكونه أكثرهم شهرة وأغزرهم إنتاجاً. وهو، إضافة إلى ذلك، حائز على معظم الجوائز الأدبية الاسبانية المهمة.

أما إذا قبلنا بالتقسيم الثاني، فإننا نجده أحد الأصوات المميّزة في مدرسة الجنوب أو المدرسة الأندلسية على حدّ تسمية بعض النقّاد لها. وقد ألحّ «غارثيا لوبيث» منذ بداياته على أن يكون صوتاً ذا خصوصية:

«أنا الصوت الأكثر حياة، الصوت الأقوى

للجنوب. أنا الصوت».

والواقع إن هذه التسميات ليست هي الوحيدة، لأنّ هناك تسمية ثالثة أطلقت على

هذه المجموعة، وهي المعروفة بـ «جيل اللغة» إشارة إلى الاهتمام الفائق والخاصّ الذي يوليه أفراد هذا الجيل إلى اللغة كأداة للتعبير.

وقد اعترفت اسبانيا من شمالها إلى جنوبها بقيمة هذا الشاعر وبأهمية أعماله، وعبّرت عن ذلك بالجوائز الأدبية المتتالية التي منحت للشاعر منذ ظهور كتابه الأول وحتى اليوم والتي نستطيع أن نذكر منها ما يلي: جائزة «أدونايس» عام ١٩٦٩، الجائزة الوطنية للأدب عام ١٩٧٣، جائزة «بوسكان» عام ١٩٧٤، جائزة الأندلس ١٩٧٥، جائزة ليوبولدوبانيرو عام ١٩٧٦، جائزة النقد عام ١٩٧٨، جائزة خوان رامون خيمينث عام ١٩٨٨، جائزة رفائيل موراليس عام ١٩٨٩، جائزة مدينة مليليا عام ١٩٩١. يعيش الشاعر في العاصمة الاسبانية مدريد منذ عام ١٩٥٦، وقد تخصص في دراسته الجامعية بالأدب الاسباني الذي يقوم على تعليمه منذ سنوات طويلة. ولكي نكوّن عن الشاعر فكرة عامّة وواضحة، فإنّه لا بُدّ لنا من أن نضعه في إطاره الخاصّ ضمن الشعراء الذين يجمعه وإياهم العديد من العناصر المشتركة والظروف المميّزة. إنهم الشعراء الذين بدأوا بنشر قصائدهم في أواخر الخمسينات وتوضّحت معالم شعرهم وأخذت طابعها الخاصّ في السنوات الخمس الأولى لعقد الستينات، وهؤلاء هم: ميغيل فرنانديث وكارلوس ألباريث وخواكين بنيتو دي لوكاس وبنُوس رويث وتونديدور وأنخيل غارثيا لوبيث وفرناندو غراندي وكارو روميرو وديغو خيسوس خيمينث وأنطونيو هرنانديث. وهناك من يضمّ إليهم اسم الشاعر سوتو بيرخيس. وقد ولد شعراء هذه المجموعة خلال عقد الثلاثينات والأعوام الأولى لعقد الأربعينات. وتجدر الإشارة إلى أنّ معظمهم يسكن في العاصمة مدريد، وهي من أهمّ المراكز الثقافية في اسبانيا.

أمّا فيما يخصّ المميزات الشعرية التي تعمل بمثابة الخيط الرابط بين هؤلاء الشعراء، فإنها تكاد تقوم، في الدرجة الأولى، على طريقة استعمالهم للغة، حيث تزداد الكثافة التعبيرية في اللغة المستعملة من طرف الغالبية منهم، ويعودون إلى الأوزان والقوافي التقليدية للشعر الاسباني. ويقوم البعض منهم بإحياء نوع من القصيدة التقليدية المكتوبة على أساس تركيبي لنوعين من الأبيات الشعرية: أحدهما قصير مؤلف من سبعة مقاطع، والآخر طويل من أحد عشر مقطعاً.

وشاعرنا أنخيل غارثيا لوبيث هو واحد من هؤلاء الشعراء الذين كتبوا الكثير من قصائدهم على هذا الشكل. ومن الخصائص الأخرى التي تميّز شعراء هذه المجموعة هي أنّ مجازاتهم في غالبيتها تحاول أن تشير إلى وقائع حقيقية محددة، حتى في الحالات التي

يحاولون فيها خلق علاقات أكثر شمولية. ثم إن المجازات المتداولة لديهم هي الأخرى تقليدية وسلفية، وهم أيضاً يكثرون من الرموز المنتخبة من الثقافات الأخرى وخاصة منها ما يدلّ على الجمال والنقاء والقيم الإيجابية الخيّرة. وتظهر أيضاً الإشارات التاريخية التي تحمل في طياتها الكثير من المعاني الثقافية والإنسانية. ومن ناحية أخرى فإننا نجد شعراء هذه المجموعة لا يستطيعون الإفلات من سحر الطفولة ولا من الظروف الاجتماعية والإنسانية لفترات شبابهم. وهي كلّها تظهر بوضوح في قصائدهم التي يعبرون فيها عن حنينهم إلى تلك الفترات التي هي رمز للسعادة المفقودة. ولا تنقصهم في الواقع إشارات إلى الظروف القاسية لما بعد الحرب الأهلية، فمع أنهم لم يمروا بشكل مباشر بظروف تلك الفترة، غير أنهم يدركون وطأتها وقسوتها بطريق غير مباشر، وهذا وحده كاف لكي يخلق فيهم التزاماً معيناً تجاه مجتمعهم، على الرغم من أنّ معظم هؤلاء بعيد عن الالتزامات السياسية والانتماءات الحزبية، مع أنّ بينهم شاعراً أمضى سنوات طوالاً في سجون فرانكو وكتب الكثير من دواوينه يذمّ ذلك النظام الجائر ويشكو منه، وهذا الشاعر هو كارلوس الباريث.

يُعدّ الشاعر أنخيل غارثيا لوبيث من أكثر شعراء مجموعته تمثيلاً لجيل الستينات، لأنّ في شعره من المميزات والخصائص الذاتية والدالة التي يصعب أن نجدها لدى شاعر آخر من شعراء هذه المجموعة.

ظهر ديوانه الأول «**إميليا هي الأغنية**» عام ١٩٦٣. وهذا الديوان مرتبط بظروف الزمان والمكان بشكل استثنائي، خاصة أنّه يتحدّث عن فترة محددة من حياة الشاعر وهي عهد الطفولة والصبا في جنوب اسبانيا، في الأندلس. وفيه أيضاً نظرات في الحبّ كانت في الواقع صدى لعلاقاته الغرامية الأولى. وقد بدت ملامح شعره الخاصة بوضوح منذ ديوانه هذا، وتبلورت فيما بعد في أعماله التالية ودواوينه اللاحقة. وعلى نهج الشعراء الأندلسيين القدامى، فقد كان للطبيعة مكانة مميّزة في هذا الديوان، وهو لم يتردّد في ذكر الحدائق والجنان والأزهار والسواقي والنوافير التي استطاع أن يجعلها عنصراً جمالياً إضافياً في شعره.

ونشر ديوانه الثاني المعنون «**أرض لا أحد**» عام ١٩٦٨. وقد عبّر في هذا الديوان عن مفهوم الشعر والشاعر:

«نهر هو الشاعر

يولد خيط
من ماء نقيّ في رحم الأرض
يشتدّ عوده بعد حين ليجد طريقه. . .».

إنّه قدَرُ الإنسان الشاعر المحكوم عليه بأن يبحث لنفسه عن طريق. إنّه المسافر الدائم الذي لا سبيل له غير الاعتماد على النفس والسير نحو الأمام. هذه المفاهيم المطروقة من قِبَل أنخيل غارثيا لوبيث تذكرنا بشاعر كبير آخر هو «أنطونيو ماتشادو» الذي عالج تلك الأفكار في الكثير من قصائده:

«أيها السائرُ، ليس هناك طريق
فالطريق يولد عند السّير».

وتتوسع أبعاد قاموسه الشعري المستعمل في ديوانه هذا مستخدماً العديد من العناصر الشعبية المتصلة بالحياة اليومية والظروف التقليدية التي يحياها الناس الذين نشأ الشاعر إلى جوارهم وتغذى على ثقافتهم. وفي ديوانه الثاني هذا تتوضح أكثر ملامحه الشعرية لتصبح أكثر بروزاً، وهو يعالج فيه أيضاً موضوعات سبق له أن تناولها في ديوانه الأول ويدور معظمها في فلك الطفولة والصبا والحنين، وخاصة الحنين إلى الماضي، إلى التاريخ، إلى الطفولة بشكل لا فكاك منه. إنه يبحث عن الجمال المفقود، إلّا أنه ليس أيّ جمال، بل إنه جمال محدد تمتدّ جذوره إلى فترة محددة أيضاً، هي فترة وجود العرب في الأندلس.

ويحوز ديوانه الثالث المعنون «**رهافة إحساس**» على جائزة أدونايس عام ١٩٦٩، ثم يُنشر في السنة التالية. وقد أشار الشاعر في حديث له آنذاك إلى أنه يحاول في قصائده أن يصف الحقيقة قبل تحويلها إلى جوهر ميتافيزيقي أو غنائي خالص. وقد أعار الشاعر أهمية خاصة إلى الشكل والأسلوب، وهذا ما يتفق مع المدرسة الأندلسية للشعر، ليس في زماننا هذا فحسب وإنما أيضاً في القرون السابقة والأزمان الماضية.

ويأتي ديوانه الرابع بعنوان «**العودة إلى أُبلة**» ١٩٧١، وتشهد قصائد هذا الديوان تطوّراً ونضوجاً كبيرين وخاصة في الجانب التركيبي منها. وفي ما يخص شكل القصيدة فإنه يستعمل غير مرّة الوزن العروضي التقليدي الاسباني «السونيتو».

وفي عام ١٩٧٣، ينتهي الشاعر من كتابة ديوانين يضمّهما في مخطوطة واحدة تحت اسم «**مهنة مقدّسة**». ويحمل الديوان الأول عنوان «**إعدام الملحدين بالحرق**» الذي لم

ينشر حتى عام ١٩٧٩، في حين أنّ ديوانه الثاني يحمل عنوان **«رثاء في عشتروت»** (نشر منفرداً عام ١٩٧٣).

وفي هذين الديوانين يهاجم الشاعر أنخيل غارثيا لوبيث أسلوب الشعر الغنائي الذي يساهم كثيراً في إفقار الجوانب الجمالية والخلقية لثقافته. ونجد أيضاً أنّ الشاعر يستعمل في ديوانه «رثاء في عشتروت» الكثير من الكلمات ذات الأصل العربي التي ترمز إلى تاريخ أرضه، الأندلس. وهو لا يستعملها كما هي معروفة الآن من طرف المؤرخين والكتاب، بل يعود إلى لفظها العربي الأصيل، وذلك مثل اسم «خيريث» المدينة الأندلسية التي كان العرب يسمّونها بـ «شيريس»، أو اسم مدريد الذي كان معروفاً عند العرب بـ «مجريط»، إلى غير ذلك من الأسماء والعبارات. وفي الواقع فإنّ عمله الشعري هذا يُعدّ تقديماً للديوان التالي الذي تبرز فيه بوضوح اتجاهاته الأندلسية الخالصة. ثمّ إنّ قصائده في ديوانه «رثاء في عشتروت» هي أشبه بالنشيد الملحمي الغنائي، لأنّ فيه تبرز مشاعر الألم نحو الأشياء والعالم والأرض، كما يبرز فيه حنين إلى الزمن وإلى التاريخ:

«واسمع
الصّوت المتقطّع الذي تستقبله الطحالب
صرخات المنتحر الذي مات من الجمال
في عشتروت».

ويظهر له أيضاً عام ١٩٧٣ ديوان **«صورة شخصية صالحة للتنفّس في غرفة المهملات»**، وهو ديوان لا يشذّ في كلّ الأحوال عن دواوينه السابقة لكونه استمراراً لها ولأنّه يركّز على موضوعين مهمّين شغلا مكاناً أساسياً في أعماله، وهما ذكريات الطفولة ودور المرأة في حياته وفي علاقاته. وإذا كان العنصر الأندلسي لا يتعدّى حتى الآن الإشارات سواء أكانت مباشرة أو غير مباشرة، فإنّه في ديوانه الجديد **«أسلوب أندلسي»** (١٩٧٨) ينغمس بشكل عميق في طرْق ومعالجة حياة وتاريخ الأندلس، متعرّضاً إلى أسماء الشخصيات والأماكن وذاكراً سبل حياة هؤلاء الناس الذين عاشوا في تلك الفترة. ويأتي هذا الديوان ليرمز إلى عالم النقاء والصفاء والجمال. والشاعر معجب بحياة هؤلاء الأقوام الذين عرفوا طعم الحياة وأجادوا في اختيار سبلهم واستخدموا بأسلوب ذكي كلّ ما لديهم من وسائل لتحسين مستوى حياتهم دون أن يفقدوا عنصر البساطة ودون أن يعقدوا الظروف الحياتية. وتظهر في هذا الديوان إشارات إلى أحداث محدّدة مثل حصار غرناطة واستسلام آخر ملوكها أبو عبدالله الصغير الذي ترك مدينته الحبيبة مهزوماً

مدحوراً متوجّهاً إلى شمال أفريقيا. وعنصر الزمن المهدّد والقاسي الذي يظهر في أعمال الكثير من الشعراء والأدباء، يبدو هنا بوضوح وبصورة مكثفة. إنّه المسؤول عن ذهاب الطفولة والشباب والجمال، غير أنّ الجمال الأصيل لديه هو جمال العفّة والطّهر والخلق والمسؤولية الإنسانية. يقول في بيت له عن هذا المفهوم:

«الزهرة لن تدوم مطلقاً، بل العفّة».

وفي سنة ١٩٨٠، يظهر ديوانه «وراء العالم»، وقصائد هذا الديوان كتبت جميعها في المستشفى حيث خضع لعملية جراحية في إحدى رئتيه. وتكاد قصائده تشبه اليوميات التي تواكب ظروف حياته ساعة بساعة. وتظهر فيها مخاوف الشاعر وشكوكه وانشغاله وقلقه على حياته، حيث راودته في الكثير من اللحظات فكرة إمكانية أن تكون تلك الأبيات هي الأخيرة التي يمكن أن ينطقها. ويظهر في أبياته العنصر الدرامي الذي يتسلّط على الكثير من القصائد، كما أنّ أسلوبه في هذا الديوان يميل إلى أن يكون أشدّ بساطة سواء في لغته أو في تراكيبه:

«لا أدري كيف استطعت أن أموت بهذه العجلة
أجسّ نبضي وأسمع صوت جثتي
يبدو أنّي أذهب معي، غير أنّي في زيارة».

ويصدر ديوانه التالي المعنون «تحليل نصوص» عام ١٩٨١ والذي لا تفارق الشاعر فيه النغمة التي عوّدنا عليها والتي نجد للحنين فيها ثقلاً واضحاً. وفي هذا الديوان كثير من القصائد المهداة أو المخصّصة إلى أدباء وشعراء معروفين سواء منهم الاسبان أو الأجانب: بثنتي اليكساندري وعمر الخيام وميخيل هيرنانديث وفراي لويس دي ليون وخوليو مارسكال مونتيس ولويس ثيرانودا وغيرهم.

وبعد هذا الديوان يظهر له ديوان جديد بعنوان «العيون على الأغصان» في نفس هذا العام ١٩٨١، غير أنّ هذا الديوان كان قد حاز على جائزة «مدينة مارتوريل» سنة ١٩٧٨، ولم ينشر إلاّ بعد ثلاث سنوات. وتتعدّد الموضوعات المطروحة في هذا الديوان، غير أنّها لا تخرج عن الإطار العام الذي عرفناه به من قبل في دواوينه الأخرى مثل الحبّ والزمن والطفولة والحنين. ويليه ديوانه المعنون «ذكراي المرّة» والذي ينشر للمرّة الأولى عام ١٩٨٣ (يحوز على جائزة «أنطونيو كامونياس» قبل هذا الوقت بسنة). ثم ديوانه الآخر «من السّرقات والعذرة» (١٩٨٤) الذي كان قد حصل على جائزة «سمر» لمعهد

التعاون الإيبرو أميركي سنة ١٩٨٣. ويليه ديوان «نصف قرن مائة سنة» (١٩٨٨) الذي حاز في العام نفسه على جائزة «خوان رامون خيمينث». ومن دواوينه الأخيرة «تصميم جسد» ١٩٨٩، و«إفساد الشعر» ١٩٩٠.

والشاعر، في مجمل دواوينه هذه، لم يتعدّ الخطّ الذي رسمه لنفسه، ولم يبتعد عن السّمات المميزة لشعره سواء في أسلوبه أو في موضوعاته أو في تركيبه. وليس معنى هذا أنّه يحاول الهرب والابتعاد عن أي نوع من أنواع التجديد، بل إنّه على العكس يجدّد في مفاهيمه وفي طرق تناوله لموضوعاته وفي استعماله لأداته الشعرية. والواقع إنّنا نتعامل مع واحد من كبار شعراء اسبانيا اليوم على مستوى النضج الشعري والقيمة الأدبية الأصيلة التي أحيت تقليداً كان قد انقطع في السنوات الأخيرة، وهو الخيط الرابط بالمدرسة الأندلسية. ومن حسن حظّ هذه المدرسة أن برز في عصرنا هذا شاعر مثل «أنخيل غارثيا لوبيث» والذي استطاع في شعره الرصين الهادىء ذي المنهج القويم أن يُحيي أصولها ويعيد إليها أمجادها.

مختارات

عندما لم أكن أعرف حروف اسمك
لأنّ اسمك لم تُدشّنه الشّفاه بعدُ
لأنه كان لُغزاً آخر، سواراً،
زقزقة عصفور لم يكن يعرف.

***

لأنّ اسمك كان كيوم
بلا عصافير، واحة بلا نخيل،
نبعاً ينقصه الجريان،
ضحكة لم تكن تجد السعادة

***

لهذا الأجل اسمك؛ لأنه كان
من غير أن يُقال، من أن يُغفل كخاتم
لم يكن يجد مسار إصبعه.

* * *

أنا كنتُ أناديكِ «انتظار»، كنت أناديكِ
أيتها الحسناء، إميليا، حبيبتي، أيتها البساطة،
يا حلّالة العُقَد

من ديوان «إميليا هي الأغنية»

طفولتي الرائعة، معذّبة وميّتة في مكان ما بالجنوب

ألبسوا السّرور ثوب الحداد
قتلوه، لا أكثر، لأنّه كان يفكّر
أن يعيش، أن يعيش فقط. كان يتّهم.
بالحبّ، سلاحه الوحيد الذي كان يملكه.

* * *

وصلوا إلى داره(...)
سألوه عن الأشجار التي كان يحبّ.
وهو، حالماً بأن يصبح مطراً، أطلق
الدّم المحبوس ليجري.

* * *

حملوه إلى رياضة التعذيب.
طار قفاه من أثر السّوط.

كسروا نفسه بالجمر.

***

ومات لا أكثر، دون شكوى.
بصق الجلّاد ووضع يداً على يد.
لم يحدث هُناك أيّ شيء. كلّ شيء على ما يُرام.

من ديوان «أرض لا أحد».

تفسير ورسالة من دون عنوان ممكن

إلى غيريمو سربانديو، البعيد، القريب منّا

نحو عوالم أجهلها. هيّأوا أمتعتهم،
ملأوا جيوبهم
بالمطرّ.
في صباح صيفيّ،
ودّعوني.
رحلوا حزانى،
غير مكرّمين، والضجر في حدقاتهم.
ما زلت أتذكّر أيديهم مُودّعة
من القطار.
كانوا يرحلون وإلى الأبد.
إلى الأبد، مسافرين نحو الشمال
أو الجنوب. بحزنهم.
خائبو الآمال
رفاق الخبز والبؤس

رفاق الغُرف و . . .
لِنسكت .

سُعاة بريد، محامون، مستخدمون
رجال كلّهم، باختصار، أحياء أم أموات .
أو معدمون جائعون .
أموات .

مع تاريخهم النائم بين عيونهم
وصلوا إلى الرّصيف
سكارى الجنّة
كتّاب مبتدئون، موسيقيون
صبايا ليلة عديمة النجوم،
عمّال مسارح، الخ ، رسّامون .
حيّوني كلّهم وانصرفوا
نحو عوالم أجهلها . في ديسمبر .
كيلا يعودوا مرّة أخرى . لكي يذبلوا
كزهرة في الصّقيع .
أموات

في السّكك الحديدية . كرؤوس الماشية .
صامتون وحزانى هم المهاجرون
مرّة أخرى نحو العدم .
نحو النسيان .

من ديوان «أرض لا أحد» .

ثناء العُشب على ذكرى قرية

هذه المدينة ذات الأبراج كانت محميّة
من تلك النكاية.
ارتكب العدوّ حماقة محاصرتها.
ثبّت قواته
وأمر بحراسة النقاط الخطرة.
غير أنّه لم يتمكّن
من إخضاع ذلك القدْر من الرّيح،
ولا الأزهار.
رجال ذلك اليوم
صعدوا إلى الشرفة كالعصافير
وصانوا حريّتهم من الدّنس.
والآن
لم يبق لنا
إلّا الصّدى، صدى معركة طاحنة جرت.
الدّم الذي يجري بين الأحجار
المكسوّة عبر القرون. مطران الزّمن
الذي يؤدّي طقوسه
ويثيرنا بشكله البدائي
المستعاد والباسل.
رياح أخرى أكثر دفئاً ونقاء
إنّها هي الآن.
الأشكال،

حيث يزرع الأزميل معجزته،
تطيع وتغنّي الألوان.
الأبيض الافتتاحي، المذهل هنا.
أطواق أعمدة مضاعفة. بناء حجريّ.
شعار السيّد الذي غزا موته
والذي ما زال يدهش
مضطجعاً في قبره.
كلّ شيء
الذي يموت والذي يعيش هُنا.
ليس الظهور الشجي، بل الجوهر
المتحجّر الذي يتنفّس،
يوحي ببريق شعلة.
كل فانٍ، محكوم بأن يعود تراباً،
وهنا، خالد، يعمينا بنسمته
اللانهائية.
وهكذا، عن هذه المدينة
ذات الأبراج
ليس هناك شيء آخر يمكن أن يُغنّى.
هي نفسها كانت حرّة.
صمدت
أزليّة ونائية
للوصول إلى هذا القرن، رائعة
للبرهان على إمكانية تحوّل

الخيال إلى دقيقة.

من ديوان «رهافة إحساس».

موت الإنسان

نظر إلى الشمس بعين مُسْتَرة
ذلك الطفل الذي كان يعشق الحُسْنَ
وعندها صار رجلاً. قامته
حفزت من الحبّ العظام المستأجرة.

خاف من الرّيح، من رَجْع الأصوات
التي كانت تموج كالأسجاف.
مَخمور متحوّل، سمع عند خاصرته
منقار الزّرازير الغضّ.
كان ينظر ويستغرب. كلّ شيء
كان مختلفاً وجيلاً، غريباً. شذى جديد
تحت الجلد الذي كان يشتعل في الفنار.
أشعر اللّحم بإشارة الوحش،
طارت إلى جانب فخذه حمامة...
ودفن البراءة التي كانت تحتضر.

من ديوان «صورة ذاتية صالحة للتقشّر في غرفة المهملات»

كتابة منقوشة على مرمر

هذا هو المكان الذي عاش فيه. كان عندها يتمتع بالشباب، بشمس الأسوار الذّهبية. وفي رموشه كان يبتسم بحر الله، وأغاني عرائس البحر، وغصن مرجان.

أن يعشش الرّمح تحت الكومة المنهكة التي هي مأواي الكئيب.
أفضل من هذا العار، من هذا الشنار والألم، لن يكون إلاّ الموت.
لقد سقطت غرناطة، إنّه جسدي الذي يسقط.
إنّه جسدي هذه الأبراج، نسائم الجنان، حيث وضع صولجانه
الرّاية الكبيرة الشامخة من الغار والبرتقال.
آه من قشتاليا، كم علينا أن نكرهك، نلعن أهلك،
كي نجد سلوى شبيهة بهذه السّرقة.
انظروا إنّها الأبواب التي كان يوشّحها الشرف، منارتها،
التّاج الذي لم يستطع أحد أن يمدّ إليه يده غير ذلك الفظّ.
انظروا الفرقة المغلوبة في الغيطة، تزرعها بالعمائم
حيث أزهر موسم للّوز جديد.
إنّها أعوام مختلفة عن تلك، حرّة، حيث انقضى الزمن في
أعراس رَباب وطبول، نضارة وشذى.
غير أنّ التاج قد رحل، ولا أحد يُعزّي، وحتىّ الأذرع لا تستطيع
أن تسند هذا المطر الذي يرعى مُحيّاي
يعمل التخثّث أكثر من خنجر الجبّار. «روندا» و«الحريّة» وحتىّ
«وادي آش»، تغطي اليوم عيونها بالحداد.
غير أنّه الآن، في الحضيض، تاريخ أملاكها، تلمع نخيلها التي
كان الغرور يجعلها شعثاء، وهي الآن بثمن النّحاس.
كلّها جميعاً، وهي تُساوي: محلّ واحد فقط، أقلّ من الزمرّدة
وبالكاد حصاناً، نصف رمح فارس مغوار.
لا، ليست هذه. غرناطة كانت أعظم، أفضل من «الشّرقية»، وأكثر
من «لوثينا» و«لوخا»، المكان الذي اكتسبت الهديّة من ثروتها.

كلمعان هذه الخناجر المغطاة بالخزي والوحل.
هذه هي، خدعت. القرون الكثيرة، المعاقل، الحصون،
الأعوام المزيّفة للشعارات والحديد.
آه! لمن قال «أنتم رجال، لا أحد يستطيع منكم، صلبة هي الأسوار
وأكثر صلابة هي اليد النبيلة التي يحمينا بها الله».
أجل، لقد تمكّن الحصار، وغرناطة لا بدّ مفقودة. وكلّنا ذاهبون
مع أبي عبدالله نحو العدم، تاركين وراءنا عُنقاً خاوياً.
«لا أحد منكم يستطيع . . .» كم كانت مضلّلة تلك الخطبة، أصوات
المساجد، الكلمات الجريئة التي كانت توقّع السّور.
انظروا ما أسرع هرب المقاتلين الشجعان، الزغريون الخائنون وأتباع بني
سراج
ذلك المشعل الأبيض الذي هو عساكر المشاة.
ينسون كتاناتهم مع الأمس والنوافير، السّروج
التي كانت من قبل تهدّد الليل بما تحمل من ثلج.
أيّهم الذكور، أين طرفة وأولاده وأبُ الآباء
الذي جعل ممكناً هذه المملكة الذهبية للأجيال؟
لقد سقطت غرناطة، وهي اليوم الأندلس. واليوم
غلالها المنهزمة تمنح عصيراً من دم، لم تمنحه لا «خنيل» ولا «درّو»
في وقعة الطُرقات.
آه منّي، لم أمُت. لم أعرف صوت كرامتي في السّور
ولا أن أُلمّ بزهورها النصر، النصر الفضّي المتجمع في
النّدى.
أفضل لي من هذه السّاعة، ترك صدري ليمزّقه القشتالي الرديء،

أن يعشش الرّمح تحت الكومة المنهكة التي هي مأواي الكئيب.
أفضل من هذا العار، من هذا الشّنار والألم، لن يكون إلاّ الموت.
لقد سقطت غرناطة، إنّه جسدي الذي يسقط.
إنّه جسدي هذه الأبراج، نسائم الجنان، حيث وضع صولجانه
الرّاية الكبيرة الشامخة من الغار والبرتقال.
آه من قشتاليا، كم علينا أن نكرهك، نلعن أهلك،
كي نجد سلوى شبيهة بهذه السّرقة.
انظروا إنّها الأبواب التي كان يوشّحها الشرف، منارتها،
التّاج الذي لم يستطع أحد أن يمدّ إليه يده غير ذلك الفظّ.
انظروا الفرقة المغلوبة في الغيطة، تزرعها بالعمائم
حيث أزهر موسم للّوز جديد.
إنّها أعوام مختلفة عن تلك، حرّة، حيث انقضى الزمن في
أعراس رَباب وطبول، نضارة وشَدْي.
غير أنّ التاج قد رحل، ولا أحد يُعزّي، وحتّى الأذرع لا تستطيع
أن تسند هذا المطر الذي يرعى مُحيّاي
يعمل التخثّث أكثر من خنجر الجبّار. «روندا» و«الحريّة» وحتّى
«وادي آش»، تغطي اليوم عيونها بالحداد.
غير أنّه الآن، في الحضيض، تاريخ أملاكها، تلمع نخيلها التي
كان الغرور يجعلها شعثاء، وهي الآن بثمن النّحاس.
كلّها جميعاً، وهي تُساوي: محلّ واحد فقط، أقلّ من الزمرّدة
وبالكاد حصاناً، نصف رمح فارس مغوار.
لا، ليست هذه. غرناطة كانت أعظم، أفضل من «الشّرقية»، وأكثر
من «لوثينا» و«لوخا»؛ المكان الذي اكتسبت الهديّة من ثروتها.

غير أنَّ الرِّيح نصرانيَّة والتفخ أيضاً عدوٌ يقرِّب حتى الكتفين
السَّموم التي تقودكم حتى الصحراء الشاسعة.
وهناك سترون أبراجها، شحَّاذي بلاد أخرى حيث تغطِّي شمس
النَّفي أفخاذكم ببراقع النِّساء.
ليس هناك غرناطة أخرى. والنَّفي يحتضنكم بعد
تنهُّد قصير.
عودوا، عودوا، فالحمراء لن يذهب معكم...

من ديوان «أسلوب أندلسي».

نقش في الخشب لإفريز منسيّ

أن تطير على السّطوح
تمرّ سنوات بعيدة ببؤسها ودخانها.
عُمُد مرتعبة
تؤلّه بقايا حمامة جريحة
يتأثّر الأسَلُ.
أمّا أنت فإنّك تنمين عالية بلا عون من الرّيح.
تنعكسين في النهّر
إبرة من ذهب نُصبتْ في الليل.
ضدّ كلّ المصائب يشهد جسدك
بقامته المهيبة.
تتقدّمين بين الأبراج
كبحر مُجلجل يسافر نحو الشاطىء.
مُدان مُحيّاك
لوضوحه ولمعانه، غير مهزوم وخالد.

يُعمي أكثر من المشكاة
يثقب الضباب ولونه الرّمادي القاتم.
ولكن من يستطيع
ألاّ يبتعد لحظة عن سراب مزوّر.
ألا يمحو صورتك،
استدعاء الجمال العاري إلى العيون.
تقريب الفتاءات فقط
مع صوت الجبّ الكثيب وصوت الماء.
حتّى تحقيق الانتحار
واستهلاك روعة نقيضك، يا أشبيلية.

من ديوان «أسلوب أندلسي»

خمس كتابات لَحْديَّة للمهزومين

١

أنا الصّوت الأكثر حياة، صوت
الجنوب الأقوى. أنا الصّوت.
لا أحد استطاع أن
يسكته. أن يرفع صوته
مثلي. أن يشهره
كسيف جميل. أن يلمّع ثوبه، ناره.
حيث إنّ الرّيح
اعتنت بسطحه. والجهدُ
حاكَ من الداخل للنهّر

غابة لا تفسد، والتي كانت
لحماً خالداً.
وهكذا، لم يوجد قطّ
مصنع آخر غير القلب، واليوم
أستطيع أن أنظر إلى مستقبلي
هذه المملكة.
الموت، آه أيّها الحاسدون،
لن يتمكن مني. إنّ جسدي الكلمة.

٢

أكثر من تلك الأيام
التي كنت أتمتع فيها بالشباب
عمل الموت بجدّ. فأصاب حياتي
في هذه الشمس العميقة.
صيّرني تراباً.
ولكن
لم تستطع الحاجة أن
تتبنّاني. وتجارته
كانت بين الآخرين. وأنا ـ فائدة
عدم الرؤية ـ رأيته
هكذا، تحت
العشب ـ واليوم أكثر عمى ـ،
«مقدّم»[1] يبارك ما أعطى بعداً

(١) يشير إلى مقدّم بن مُعافر، مُبدع الموشحات الأندلسية.

واضحاً. ويشعر
بالسعادة لعدم إصابته
بالكساح من النور.
ومغفّل كذلك.

٣

والآن حيث تحطّمت أمّتي
وصارت في الوحل. وصار له
رائحة العَفَن ما أحببت - آه، ما أسعده
يوم الحقّ، مرحى بمقدمك -.
أكره رحمي الذي قتل، ومعه أشعاري
التي ترقب بعد الموت. وتشهد
بتمكّن ضربة واحدة. ترفع غيبها
عند التنفّس.
أنا أيّها المعتمدُ،
شاهد مملكتي الممرّغة اليوم، في التراب،
أنشد ربّاً منتصراً وأن تحتضنني الأرض
بصحّتها
ولتنسَ

٤

أنا الذي كنتُ في الأرض وسرت في الأرض
كنفخة من ريح معرّباً المعجزة
رأيت كصاغة الفضّة معادن لامعة

من كلّ ذلك الجمال لم أقبض شيئاً
عندما رأيت كان لها محيّا صبيّة
وفي أحضانها شواطىء وجنس الغرنوق
بحثت عن الأسرار عند هذا الكمّ من الحُسن
الذي ينسخ من الشّمس اللحظة التي تستطيع أن تعمينا
واليوم أكرهك أيّها الجمال البائس
يا مرآة مخلوق سكنته السنوات
لن أراك بعد أبداً ولن ألمس جسدك
قمامتك اللذيذة للناؤوس المذهّب
وأخيراً أعرف كم هي رائعة بعض الأشعار المكتوبة
والتي عندنا تصدح تتحرّك بلا وساطة ولا قانون
أوركسترا مدهشة تملأ الليل نوراً
وعلى موسيقاها الجديدة تنتحر العصافير

٥

يرنّم الشاب نشيده. أيّة حقيقة
جبّارة يستطيع نشيدها السّفر.
من الموت حتّى هذه الأجساد
العارية اليوم من النّور.
مَنْ، الذي عاش
يعرف
صلابة أحشاء وحضن كهذا
معجزة ترقيني اليوم، تراب قذر،
اخضرار.

جاء الماء إلى الذي مات
بأخبار:
خطوة هي الحياة.
أبداً
ذلك الذي يعيش ـ آه، أيّها المخدوع ـ يستطيع
أن يتمتّع بالشباب. الأرض وحدها
تشفينا من الغطرسة.
شاباً ما زلتُ.

من ديوان «أسلوب أندلسي».

جغرافية

كذب يقول الذين يتأمّلون الجبال
ويرون نموّ الرّياح بعيداً عن الأنهار.
الجنوب قبضة من أشجار الزيتون والفلاحة
وشمس القمح نقهة وعليلة
لا يكاد حجمها يتجاوز قدر القيثار،
الجنوب يستوعبه كأس مرارة وخمر.
كلّه في قطعة متألمة من الحُنجرة
مغميّ عليه في النشيد كعنق شحرور.
أرياف أصغر من حجم الجهل،
أربعة أشبار من أرض مسوّرة وبور.
لصغر الجنوب ما أعظم قدر البيت!
حقل مراهق لم ينمُ أبداً.
رحبات قديمة بلا غرباء، مساحات

قديمة بثيران، قصور مُعتقدة.
الجنوب يحدّ الشمال بالبؤس والتصفيق
وحصّة الجنوب كثير من علامات النسيان
يبدو للناظر إليه على الخرائط عظيماً من الخارج
وأن تعيشه، هو أن تسري في عشّه الوجيز.
نور نافذته ضئيل من الداخل
وذراعا رَجُله عاجزان عن قياسه.
وخصره هزيل لا يكاد يحزمه زنّاره،
وحروفه الأربعة لا تستوعب غير المجال البصري.
لا يمتدّ الجنوب أكثر من حقل مُسيجٍ للصيد،
هو أقلّ في أبعاده من مزرعة صغيرة.
الجنوب لا يكاد يصل إلى أسواره
وامتداده محدود لفقره وقلته
الجنوب بحجم غرفة بيضاء
حيث لا يستوعب غير نشيج طفل.

من ديوان «أسلوب أندلسي».

الرابع من نوفمبر(*)

وراء النّافذة، أرى المطر ويده في ثنايا الأرض. يلمس
فجأة الفضاء اللامرئي الذي يطلّ عليه الزّجاج. ويقفز، يقفز هو
الرّماديّ المشرق، بنشيده الرضيّ،
كما لو كان هِبة.

(*) هذه القصيدة من ديوان «ما وراء العالم» الذي كتب جميع قصائده عندما كان في إحدى المستشفيات في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٨ لإجراء عملية جراحية له في رئته.

وهاتان العينان التي أملك، آه، حتّى الآن.
غداً؟
لا أحد
لا أحد

بدري ما سوف يجري.
أرحت جسدي في الأمتار القليلة
حيث ذكروا اسمي بعد أربع ساعات من وصولي،
يعرفون، متضامنين، عند قدميّ. والسلام، طائرة في الفضاء،
واسمي محفور، ثابت، على درجاتها. حتّى الجُدارن
تعرف عنّي.
من أنا؟
لا أحد أنا، لا أحد؛ أنا جسدي؛
لحمي، لا أكاد أن أكون. وعليّ، إذن، أن أدرك
أو أعرف نفسي. لا أحد إلّا أنا، الذي يقتلني قادر.
هل أعيش الموت؟
ما زلت مبصراً، في هذه الليلة أرقب ما يجري حولي،
حين تمطر في طريق «كولينار». أشعر بأنّ أشخاصاً
غرباء يجيئون إليّ، متألمين، يسألونني عن الذي أملك
كلّ الذين يطرقون هذا الباب ممسوسون بشيء ما، يلفّهم الحِداد.
أجيب بما لا يمكن تسميته. عندي، أقول لهم، أغنية
تحت كتفي، مخفيّة في الجلد؛ وبالضّبط هنا في أعلى
القلب.
وهم، بلا أسماء، بعد أن أصبحوا أصدقاء، يروون تجاربهم

الجسدية. يرشحون رائحة نفّاذة لجسد مريض. بخار
لشيء مضغوط في مهاريس قديمة،
لأملاح وعقاقير، لأثير منبعث من الفتحات والأنابيب
التي يحملونها تحت أردية زرقاء جنائزيّة.
يصدقونني. يقولون لي بأنّ لهم
أعراضي نفسها تقريباً. يقترب أحدهم، يروي كيف يمصّ
دماً كلّ يوم. ويُحدِّثني
تناولُ حليباً باستمرار. «أنا مثل طفل»، ويضحك.
وأبعد من هذا، آخر استغلّه الربيع الطويل في رئته. ويأتيه
الهواء بوساطة أنبوب. وهذا الثقب يقرّب لنا عفنه
لو تحرّك.
عديدون يأخذون الجسد المربوط للخياطة التي
تجتاز عظم اللّوح إلى عظم القصّ.
ولكن أنا لست هم، أنا
لا أحد.
عندي الآن وعي بذلك الهارب الذي هو الجسد.
لشخص نُزعت عنه مملكته، ويقيم في
الغرفة الخمسمائة والعشرين ـ
حيث يموت المساء إلى جانبه.
لا أحد، لا أحد أنا.
المصوّر الآن في الزّجاج
الذي يطلّ على المطر ويرقب وجهه الذي شاخ، عليه
دثار من الظّل، باقة أزهار قذرة وجنائزيّة تتعايش، شاسعة ومنظّمة، فوقي.

والآن، يغطّونني، كما لو أنّ
أحداً لن يستطيع إنقاذي، أو يحييني بإشارة معصومة للصحّة
أو المعجزة.
أن يضعني في النّور، جسد بجناحين، ويمنح الصدر حياةً وشمساً.

رُباعيّات

إذا لم تكونوا تعرفون أين تجدونني، فلا
تقتربوا أبداً من هذه المدينة
أبداً
لن تعود عيناي، أو تجد مكاناً
ما بين الطرقات القذرة،
ما بين الوحل والخبز، ذلك الكمّ من القمامة
المجهولة، شكراً، للعرب.
مرّة فقط
ولا مزيد.
مدينة
نَتِنة وغبراء. مُلتفّة هناك بهواء
يفوح بالعَفَن، بالصّندل، بالأغنام،
بأشياء مسمومة، لا بالنبيذ أبداً.
مع هذه الهبة الفريدة، التي لا تستحقّها،
تلك السماء الدائمة الزّرقة
بالرغم عنها، والتي يغسلها اللّيل.

من ديوان «تحليل نصوص».

من السّرقات والعذرة

عندما تتمخترين من البيت إلىٰ السّوق،
وبعد أن يكشف المؤمن المتهاون عن لثامك،
ليغتصب النّسيم شيئاً من الخدّ،
ذلك الذي ينظر،
قد جرّب الثلج، دون شكّ
لن يبصر غير اللؤلؤ.
وأنتِ المصانة في ظلّ القانون، المتستّرة
للمؤمن الذي حجّ إلى مكّة
وسلواه شبيهة بالنسمة التي عرضت لك.
احذري مرّة أخرىٰ، فالذي قرأ السورة
ونسي نارها في المسجد،
لن يستطيع الندّم رؤيته خِلْسَة
هذا الطرف اليسير من اللؤلؤ،
القادر على تأمّله جيعاً
لولا اختفاؤك وراء الشفّ
الذي يطلّ منه النهار.

من ديوان «من السّرقات والعذرة».

«مع جديد القدماء لا مع قديم الجدد»

(حوار)

■ تقول في أبيات لك من ديوان «أرض لا أحد»:

«دهرٌ هو الشاعر
يولد خبط

من ماء نقيٍّ في رَحِم الأرض
يشتدّ عوده بعد حين ليجد طريقه. . . ».

هل لك أن تتحدّث لنا عن بداياتك الشعرية وكيف بدأ هذا الاهتمام بالشعر، ومتى بدأت تنشر؟

ـ ولدت عام ١٩٣٥ في قرية صغيرة بإقليم «قادش» بالأندلس اسمها «رمتا». وأصل المدينة فينيقي، وقد صارت فيما بعد في أيدي الرومان وبعدها صارت إلى العرب، والاسم العربي الذي كان يعرف به هذا المكان هو «رابطة». في صغري انتقل والداي إلى مدينة «خيريث ديلا فرونتيرا»، وهناك أخذت أدرس المرحلة الثانوية. عندما كنت في الثالثة عشرة من عمري كانت عندنا مادة دراسية اسمها «المظاهر الأدبية»، حيث كانوا يعطوننا في هذه المادة مقطوعات شعرية كلاسيكية لتوضيح بعض المظاهر الأدبية. ولحسن حظّي في ذلك العام وصل إلى تلك المدرسة شاعر من جيل ٢٧ الأدبي اسمه «خيراردو دييغو»، وكان هذا الشاعر يتنقّل بين المدارس ليقرأ شعره مصحوباً بعزف موسيقي على القيثار. وكان لديّ إحساس خاص نحو الشعر ربّما هو استعداد مبدئي لتقبّله وممارسته. ومن خلال اطلاعي على تلك المقطوعات الشعرية التي كانت تُدرّس لنا وسماعي لقصائد الشاعر «خيراردو دييغو»، فقد كان كلّ ذلك بمثابة الشرارة التي أشعلت فيّ نار البذرة الشعرية التي كانت تتململ رغبة في النموّ. وفعلاً فقد كتبتُ القصيدة الأولى في الثالثة عشرة وكانت قصيدة تتحدّث عن نهاية العام الدراسي وتوديع الزملاء والمدرسة والأساتذة وغير ذلك. وقد طلب منّي مدرّس الأدب بأن أقرأها على الطلاّب، وكان الجميع في غاية اللطف بحيث إنّهم أثنوا على تلك القصيدة الفقيرة التي كنت كتبتها، وخاصة ذلك الأستاذ الذي شجعني على إعادة تجربة الكتابة وقام أيضاً بتوجيهي وتوضيح بعض النقاط التي كانت أساسيّة وجوهرية لتكويني ومعرفتي اللاحقة. وقد أعطاني جملة من الأسماء التي ذكر لي بأنّ عليّ أن أقرأها. وأتذكر جيداً بأنّه جعلني أقرأ الشعر الأسباني بالمعكوس، لأني بدأتُ بقراءة «خوان رامون خيمينث»، وأخذت أرجع الى الوراء فقرأت «روبين داريّو» ثم الشعراء الرومانطيقيين وبعدهم شعراء العصر الذهبي وصولاً إلى الشعراء الكلاسيكيين مثل ملحمة «الميوثيد» المعروفة بالعربية بالسيِّد و«لاثيلستينا» وغيرها. وبعد هذه القراءات غير المبرمجة والتي أصبحت نوعاً من التهيّؤ لتقبّل الشعر، أخذتُ أنا في اختيار القصائد والأشعار المناسبة، فقرأت شعراء جيل ٢٧ الأدبي وكذا الشاعر «بيكر».

هذا هو باختصار الطريق الأوّلي الذي قادني الى عالم الشعر، إذ إنّ الفضل الأساسي يعود إلى أستاذ أدب جيّد أخذ بيدي وحاول أن يربيني ويعلمني الخطوات التي كان عليّ أن أتبعها. وبعد هذه المرحلة جاءت المرحلة الجامعية التي كانت أكثر شمولاً وسعة، أخذت خلالها بقراءة أعمال شعراء أسبان وعالميين بصورة اكثر دقّة وعمقاً. وفي كتابتي للشعر اتبعتُ منذ البداية أسلوباً محدّداً يعتمد على النقد الذاتي، إذ وضعتُ لنفسي قواعد وشروطاً قاسية لم أتجاوزها في أيّة لحظة ولم أتخلّ عنها في أيّ ظرف من الظروف، مع مئات من الأبيات والقصائد التي يكون مصيرها سلّة المهملات، مع فكرة متسلّطة دائمة وهي أنّ ما كنتُ أكتبه، كنتُ أحاول أن أجمله في أفضل صورة حتّى لا يصبح، بالنسبة إليّ، أمراً يدعو الى الخجل في يوم من الأيّام.

■ وهل ما زلت تفعل الآن ما كنت تفعله في بداياتك، حين تترك الورق أبيض على مكتبك لأيام وأيام دون أن تكتب بيتاً واحداً حسبما قلت في بعض ملاحظاتك التي نشرتها في الخمسينات؟

ـ أجل، ما زلت أفعل ذلك على الرغم من كلّ عمري في الشعر، وعلى الرغم من كلّ ما نشرتُ من دواوين وكتب، وربّما أصبحت الآن أكثر مغالاة في هذا الباب، لأنّ ما كنتُ أعْذَرُ عليه قبل عقدين من الزمان، لا يمكن أن أعذَر عليه اليوم. وأنا من الشعراء الذين يكتبون قصائدهم أولاً في الذاكرة، إذ تولد القصيدة وتبقى تتحرّك وتنمو حتى تنضج، ويكون عندها الوقت المناسب لنقلها الى الورق. وأوّل كتابة لها تكون بقلم الرصاص، وتبقى هذه أياماً طويلة تنتظر. وبعد ذلك أعود إليها لأصحها وأكتبها على الآلة الكاتبة، وخلال هذه المسيرة يكون مصير الكثير من القصائد سلّة المهملات.

■ وماذا عن القصائد المرتجلة؟

ـ إنّها نادرة جداً عندي، مع أنّي كتبتُ بعض القصائد المرتجلة، ولكنها كانت قصيرة جداً لا تتجاوز كونها مجرد فكرة أو نيّة أو خاطرة تأتي عرضاً فأكتبها. وفي كل الأحوال، لا تتجاوز تلك الأبيات الستة أو الثمانية كأعلى حدّ. وإنّي في الواقع أؤمن بأنّ الشعر عمل وجهد، ولا أعتقد بأنّ هناك من هو قادر على قول الشعر الجيّد بشكل مرتجل وسريع لأني لا أصدّق الإلهام ولا أعتقد بأنّ الآلهة تمنح الشعراء ذلك النَفَس الذي يجعل الشعر يجري على ألسنتهم، ثمّ إنّي أظنّ بأنّ الكثير من الجرائم الشعرية قد اقترفت بحجة الارتجال والإلهام.

■ هناك عدد من التسميات التي أطلقت على المجموعة التي تنتمي إليها، فقد أطلق البعض اسم «جماعة الستينات»، وقدّمكم آخرون باسم «مدرسة الجنوب»، وأطلق غيرهم اسم «جيل اللغة»... فأيّ من هذه التسميات أكثر دلالة؟ وهل هناك ميزات مشتركة كافية بين شعراء المجموعة تبيح جمعهم ضمن فريق واحد؟

- فعلاً، هناك العديد من التسميات وكانت الأولى منها هي «جيل اللغة» التي ذكرها لأول مرّة ناقد تشيلي هو «خوان دي ديوس اسكوبيتي». ويجمع هذا الناقد تحت هذه التسمية، في الدرجة الأولى ثلاثة من شعراء إقليم «قادش» أنا واحد منهم، إضافة الى شعراء أكثر شباباً لا صلة لهم بهذه المجموعة. وعلى الرغم من كلّ ما يقال عن الشعراء المحدثين وعلى رأسهم الشاعر القطلوني «جيم قرّير» والذين يصنّفهم النقاد ضمن الجيل التالي لمجموعتنا، فإنّ هناك الكثير من النقاط المشتركة بيننا. فقد عمّقنا نحن مسار الشعر الاجتماعي الذي يتحوّل في بعض الأحيان إلى ما يشبه الشعارات لنقد الأوضاع القائمة في عهد نظام فرانكو الجائر. ومع أنّ حظّ هذه المجموعة التي سُمّيت بجماعة المحدثين كان أفضل من حظّنا في ميدان النشر، فإنّهم ساروا على المنهج نفسه الذي اختلناه لأنفسنا.

وقد منحنا اهتماماً للّغة للتعبير عن هموم الإنسان البسيط كالبنّاء أو الحدّاد أو غيرهما. ومن خلال القيم الجمالية للّغة، والتي هي قيم غنيّة وجميلة، يستطيع الشعراء خلق قصائد في غاية الجمال والتمام. غير أنّ عدداً من النقّاد لم يوافق على هذه التسمية لاعتباره أنّ اللغة هي أداة كل شاعر مهما كانت طريقته في استعمالها، وهي ليست ملكاً لمجموعة دون غيرها. وهؤلاء فضّلوا استعمال تسمية «جماعة الستينات» قائلين إنّ أعضاء هذه الجماعة بدأوا بنشر قصائدهم في عقد الستينات، وهذه المجموعة في نظر النقّاد تفصل ما بين جماعة الخمسينات وجماعة الشعراء المحدثين الذين ظهروا في السبعينات. أمّا إطلاق كلمة جيل على المجموعة التي أصنّف ضمنها فهو أمر لا يخلو من مبالغة، لأنّ الجيل لا يظهر كلّ خمس أو عشر سنوات.

أما الميزات التي يمكن أن تجمع بين شعراء مجموعتنا فيمكنني أن أقول باختصار بأنّنا وضعنا اللغة في مكانة مهمّة للتعبير، وكذلك في العودة إلى استعمال بعض المقطوعات الشعرية الكلاسيكية التي استعملت في بعض الفترات بشكل رديء، وفي استعمال بعض العناصر مثل ذكريات الطفولة والانتماء الجغرافي ومكوّنات الطبيعة والعودة إلى البيت الشعري التقليدي واستعمال الأوزان والقوافي التقليدية المنوّعة وخلق أوزان جديدة انطلاقاً

من تلك، دون تحطيم الصّلة التي تربطنا بالقديم، محاولين الأخذ بجديد القدماء وليس بقديم الجُدد.

■ منذ ديوانك الأول «إميليا هي الأغنية» وأنت تعالج موضوعات محدّدة مثل الحبّ والحنين وذكريات الطفولة . . . والتي ظهرت بشكل متواصل في دواوينك اللاحقة، فهل نستطيع القول بأنّك تصارع من خلال هذه الموضوعات الواقع المرّ للوجود، وجود الكائن الحيّ؟

ـ لا، لم أحاول أبداً في شعري أن أكون شاعراً يهرب من الواقع، لأنّي أؤمن بأنّ الإنسان والحياة والصدق تضمّهم سماء واحدة. وقد قال «ريكله» بأنّ وطن الشاعر هو طفولته. وهكذا فالشعر عندي يشكل الحياة والسلوك. حاولت أيضاً أن أكون شاهد عصري، فكتبتُ شاكياً في ديواني «رثاء عشتروت» و«إعدام الملحدين بالحرق» الظروف الاجتماعية والسياسية رابطاً إيّاها بتاريخ بلدي القرطاجي والروماني. وفي ديواني «أسلوب أندلسي» فعلت الشيء نفسه مع التأكيد على تاريخ بلدي العربي. وهناك الكثير من القصائد التي تعبّر عن الواقع المرّ في كلّ دواويني، واقع عاشه أطفال ولدوا سنة واحدة قبل انفجار الحرب الأهلية، ثمّ عاشوا آلامها وهم صغار. وقد كنّا نحن شعراء هذه المجموعة، وما زلنا، نؤمن بالالتزام الخلقي تجاه مجتمعنا مع المحافظة على القوالب الجمالية للشعر، وليس هناك خلاف بين هذين العنصرين.

■ إذن، أنت متّفق مع الخطّ الشعري الذي عُرف به الشاعر السابق لمجموعتكم «غابريل ثيلايا»، والشاعر «خوسي برّو»؟

ـ طبعاً، وبالتأكيد. وأنت تعلم بأنّ جميع الشعراء في العالم يكتبون القصائد نفسها تقريباً، وهي القصائد الخالدة في الحياة التي تعالج موضوعات الموت والحياة والزمن والحنين، مع أنّ كلّ شاعر من الشعراء يتناولها بأسلوبه وطريقته الخاصّة وبمفهوم قد يختلف عن مفهوم الآخرين، غير أنّ الجوهر يبقى واحداً لا يتغيّر.

■ هل لك أن توقفني على الأسباب التي دفعتك الى تناول هذا الكمّ من الموضوعات المتعلقة بالأندلس خاصّة في ديوانك «أسلوب أندلسي»؟

ـ لكوني أندلسياً فإنّي أشعر بدَين كبير نحو تاريخ بلدي وهو التاريخ العربي الأندلسي. وقد أردت أن أعبّر عن شكري وتقديري لهذا الدّين الكبير الذي جاءني عبر التاريخ، وقد أردت أن أقترب بهذه الطريقة من تلك الثقافة الثريّة، ثقافة غرناطة

وأشبيليا التي أغنت حياتنا، والتي عادت فقيرة من جديد بعد ذهاب العرب. هذا هو جزء أساسي من شعري، أمّا الجزء الآخر فهو يخصّ التاريخ الشخصي الذي يتعلّق بي كفرد منتمٍ إلى هذه البقعة من الأرض.

وأودّ أن أسرّك شيئاً وهو أنيّ ندمت بعد كتابة هذا الديوان ونشره، وذلك لأنّ هناك الكثير من الشعراء الأندلسيين أخذوا بتقليد طريقتي في الكتابة متعرّضين بسبب أو بدونه إلى موضوعات أندلسية وعربية. وامتلأت الدواوين بأسماء المنصور وخلفاء الأندلس وغير ذلك. وقد شعرت حينها بأنّي قد سبّبت شيئاً من الأذى لهذه الثقافة الحيّة، ثقافة الأندلس العربية بسبب هذا التقليد والترديد الذي لا موجب له في بعض الأحيان. والذي لا يخرج عن كونه مجرد ظاهرة شكليّة. وكما تعرف فإنّ هذا الديوان «أسلوب أندلسي» قد حاز على جائزة النقد، وأعتبره من أفضل دواويني.

وأودّ أن أضيف بأنّ الكثير من قصائد ديواني هذا استعملت في الأندلس في بعض الانتخابات ممّا حداني إلى الاتصال بالمسؤولين ورجالهم بعدم استعمالها بهذا الشكل الذي يسيء إليّ كشاعر، كما يسيء إلى تاريخ الأندلس كثقافة حيّة مزدهرة، وأنا لم أهدف عند كتابة قصائد هذا الديوان إلى خدمة أي غرض سياسي.

■ أنت تكتب الكثير من قصائدك متبعاً الوزن التقليدي للقصيدة الاسبانية «السونيتو»، وهي قصيدة تتركب من أربعة عشر بيتاً، وكل بيت يتكوّن من أحد عشر مقطعاً. وفي القصيدة رباعيتان وثلاثيتان، ويُرجع النقّاد أصل هذه القصيدة إلى القرن السابع عشر وينسبها بعضهم إلى «سانتا تيريسا». فهل تظنّ بأنّ هذا الوزن هو الأكمل والأجمل ضمن أوزان الشعر المستعملة لديك؟

ـ وزن «السونيتو» كشكل شعري روعة لا يمكن أن تُجارى، فهو عبارة عن مقطوعات مغلقة. وهذا وزن، كما تعرف، صعب وله تقنية معقّدة، غير أنّي مغرم به. وخلال فترة زمنية محدّدة كان الجميع، جميع الشعراء يكتبون هذا اللون من الشعر متّبعين وزن «السونيتو»، غير أنّ القليل منهم كان يجيد كتابته. وكما قال الشاعر الكبير «أنطونيو ماتشادو» عند سماعه كلمة «البيت الحرّ» أو الشعر الحرّ، قال: «تحلّل من البيت». لذا أقول إن هذا الوزن وروعته من جانب، وصنعة الشاعر المجيد الذي يستطيع أن يضيف إليه عناصره الجمالية الخاصّة من جانب آخر، يجعلان من هذا الوزن قمّة في حسن التعبير. وباختصار أقول إنّي لست في صالح أو ضدّ وزن شعري معيّن، لأنّ الشعر

الجيّد يثبت جدارته كيفما كان مكتوباً وضمن أيّ وزن من الأوزان، مع أنّي كتبتُ دواوين كاملة متّبعاً هذا الوزن مثل ديوان «العيون على الأغصان» و«العودة إلى أُبيلة»، وهي دواوين تساعدني عادة على التنفّس والاستراحة والتهيّؤ لمرحلة تالية. وفي الواقع فإنّ «السونيتو» محكّ الشاعر، لأنّ هذا الوزن لا يكتبه إلاّ الشعراء الجيّدون، وأنا في هذا لا أحتقر البيت الحرّ، بل على العكس تماماً لأنّ كلاًّ منهما له جماليته وقيمته الفنّية.

■ وهل ما زلت تظنّ بأنّ تقديم الكيفية على الماهيّة امرٌ لا بدّ من الالتزام به في كتابة الشعر؟

ـ بلا شكّ، لأنّ الموضوعات كما قلت سابقاً هي واحدة إذا كنتُ أكتب قصيدة حبّ موجّهة إلى زوجتي أو إلى حبيبتي، فإنّ الشاعر الآخر هو أيضاً يكتب قصيدة حبّ إلى زوجته أو حبيبه، وبالتالي فإنّ موضوع الحبّ واحد. إذن، ما الذي يميّزني أنا عن الشاعر الآخر الذي يعالج الموضوع نفسه؟ إنّه بلا ريب أسلوبه وطريقته في التناول والكيفية التي يطرق بها موضوعه، وهي كيفية لا بُدّ أن تكون خاصّة تدلّ على الشاعر وأسلوبه وشخصيته وتميّزه عن غيره من الشعراء. إذن، فالماهيّة واحدة ومشتركة، فمنذ العهد الباروكي والشعراء يشكون من مرور الزمن، غير أنّ الطريقة التي عبّر بها «كيفيدو» عن هذا المفهوم تختلف عن طريقة «خورخي مانريكي»، أو أي شاعر آخر لم يستطع ربما أن يضاهيه فيها ويصل إلى المرتبة التعبيرية والجمالية التي وصل إليها شاعر متمكّن. فما أقوله مهمّ، غير أنّ الطريقة التي يُقال فيها أهمّ.

■ ماذا تقول عن المجموعة التي تلي مجموعتكم زمنياً والتي عرفت بجماعة المحدثين؟

ـ أنا من ناحية في حرب فكرّية معهم، وذلك لأنها تبدو لي مجموعة خيالية مبتدعة وليست أصلية. إنّها مجموعة فكرية تجارية ودعائية. وطبعاً، ليس كلّ شعرائها هكذا، لأنّي أكنّ إعجاباً شديداً للشاعر «بيدرو جيم فرّيره» و«غييرمو موكارنيرو»، في حين أنّ النقاد قد جمعوا إلى هؤلاء شعراء لا يرتقون إلى مراتب الشعراء العاديين، إلى درجة أنّ من بينهم شعراء لم ينشروا حتى الآن ديواناً واحداً. لذا فإنّي أظنّ بأنّ الشعراء المحدثين ليسوا هم سوى امتداد لمجموعة الستينات التي تضمّني أيضاً. وقد نشرنا بشكل متواز زمنياً أي في الستينات. لذا فالمشهد أو المنظر العام لهذه المجموعة ما زال مشوشاً، وهو مرتبط بما سوف يكتبونه في المستقبل لكي يبرهنوا على ملكاتهم الشعرية، ولا بُدّ من الانتظار بعض

السنوات. أمّا فيما يتعلق بالشاعر «جيم قرّير» فهو لا شكّ من أنضج شعرائهم وأجودهم جميعاً. غير أني لا أستطيع أن أضع إلى جانبه الشاعرة «أنّا ماريّا موش» التي لم تكتب حتى الآن أيّ شيء ذي بال، أو الأديب «مانويل بالكث مونتلبان» الذي هو من أجود الروائيين والصحفيين الاسبان، غير أنه لم يبرهن على تمكنه من الأداة الشعرية.

■ لقد تعرّفتَ إلى عدد من الشعراء العرب المعاصرين، واطّلعت على بعض على بعض الشعر العربي من خلال التراجم، وسافرت إلى بلدان عربية مثل العراق واليمن للمشاركة في بعض المهرجانات الأدبية، فهل لنا أن نعرف رأيك في هذا الشعر؟

ـ من حسن حظّي أنّي تعرفت إلى كبار الشعراء العرب المعاصرين في العالم العربي، وأنا في الحقيقة لا أستطيع ان أتكلّم على الشعر العربي بشكل دقيق يستند إلى معلومات شاملة وواسعة، لأني لا أملك مثل هذه المعلومات. غير أني من خلال ما قرأت من تراجم، ومن خلال اتصالي المباشر بالشعراء وسماعي لقصائدهم المقروءة في المهرجانات والمناسبات الثقافية. تلك القراءات التي كانت تبثّ في روح المستمع، حتى وإن كان لا يفهم ما يقولون، تبثّ الكثير من جوهر الشعر ـ من خلال هذا كلّه كوّنت انطباعاً إيجابياً وعظيماً عن الشعر العربي، وقد أدركت الكثير من جمالية هذا الشعر من خلال حاسة الإدراك غير المباشر، أو سمّها إنْ شئت الحاسة السادسة. وكلّما حضرت إلى مهرجان شعري عربي كنت أسأل من يجلس إلى جانبي من مستعربين عن مضمون القصيدة التي تُقرأ. أمّا عن الشعر العربي الأندلسي، فإنّي قرأت كتاب المستعرب الاسباني «شعراء عرب أندلسيون» وأعجبت بأشعارهم وقصائدهم، وما زالت قصائد ولّادة والمعتمد ومقدّم وغيرهم تتردّد في ذاكرتي. وإنّي لأعترف بأنّه ليس هناك كثير من الشعوب التي تتميّز بملكات شعرية كالتي نجدها عند العرب. كما أنّي أظنّ بأنّ هناك شعراء أندلسيين ممتازين وشعراً أندلسياً في غاية الجمال والاتقان، هذا كلّه فإن الشعر الأندلسي والثقافة الأندلسية هي اليوم محاربة من قبل البعض بسبب الحسد الذي يشعر به هؤلاء تجاه ذلك الشعر الجيّد.

■ وماذا عن هذا الكمّ الكبير من الكلمات العربية أو الكلمات الاسبانية ذات الأصل العربي المستعملة في قصائدك وأشعارك؟

ـ إنّها في الواقع كلمات ومفردات ما زال الناس في الأندلس يستعملونها حتى يومنا هذا. فهنا لا يستعمل الناس كلمات اسبانية لتسمية بعض لوازم البيت وبعض المواد

الأخرىٰ المستعملة في الفلاحة والسقي وغيرها، وإنّما يستعملون أسماءها العربية مثل كلمة «القطيفة» للسجادة و«الخفيفة» للخرقة و«الخفينة» للإناء وهكذا.

وهناك مفردات من أصل عربي مستعملة في قصائدي بشكل مقصود وبنوع من الافتعالية، فأنا عندما أذكر اسم مدينة «سبيّا» أستعمل الاسم العربي الذي هو أشبيليا، وكذلك بالنسبة إلى اسم مدريد الذي هو «مجريط» بالعربية. وبدلاً من اسم «كوردوبة» أقول قرطبة وهكذا. أمّا الكلمات الأولىٰ فهي رائجة، وأظنّ أنّها لن تختفي من الاستعمال لأنّها مستخدمة من طرف الجميع وأن الناس لا يعرفون غيرها وليس هناك بديل لها، وأتمنّى ألاّ يجدوا أيّ بديل لها في المستقبل. ثمّ إضافة إلىٰ هذا كلّه، فإنّها تراث وصلنا من العرب وهذا ما نفتخر به ونحبّه ولا نريد سواه.

■ حصلت على الكثير من الجوائز الأدبية، ومنها «الجائزة الوطنية للأدب»، فهل تظنّ بأنّ الجوائز تشكّل حافزاً للشاعر وتشجّعه أكثر على الجدّ والعمل؟

ـ أنا لا أظنّ بأنّ الجوائز يمكن أن تكون حافزاً قويّاً للشاعر. أنت تعرف بأن اسمي ولقبي الأوّل هما من الأسماء والألقاب المتداولة والمنتشرة في اسبانيا بشكل واسع وكبير «أنخيل غارثيا لوبيث»، ويعمل الفنانون والأدباء الذين هم مثل هذه الأسماء على التنازل عنها والبحث عن اسم فنّي يعرفون به. بينما لم أتنازل أنا عن اسمي لأنّه في ظنّي ميراثي الذي جاءني من عائلتي. ونحن نعلم بأنّ دور النشر عندما يطرح عليها موضوع نشر ديوان بهذا الاسم ترفض عادة لأنّها تظنّ بأنّ هذا الاسم يخلو من الجاذبية، وبالتالي لن يُباع كما ينبغي. ومن ناحية أخرى، فانّ الشاعر الشاب في بداياته بحاجة إلىٰ من يأخذ بيده وإلىٰ نوع من الاعتراف والدّعم الذي يدفعه إلىٰ عالم النشر والشهرة. لهذه الأسباب اهتممت في البداية بالجوائز، لأنّي كنت في حاجة إلى رفع رأسي. وقد شاركت في الكثير من المنافسات والمسابقات الأدبية وحالفني النجاح فيها، ومُنحت بعض الجوائز مثل جائزة النّقد دون إرادتي، أي دون أن أشترك في آية مسابقة، لأنّ هذه الجائزة مثلاً ليس فيها مسابقة ويمنحها النقّاد لمن يشاؤون. وقد مُنحت أعمالي الكاملة ثلاث جوائز دون أن أطلب أنا ذلك أو أساهم في أيّ تنافس أدبي. أمّا فيما يخصّ الجوائز الأخيرة مثل «جائزة خوان رامون خيمينث» و«جائزة مليليا»، فإنّي في الواقع، ومن خلال تجربتي الحياتية، وجدت من الفائدة أن أشترك فيها، وذلك لأني أعمل سنة أو سنتين لإنجاز ديوان من الدواوين وهو بلا شكّ جهد كبير ومكلّف، وإذا حصل هذا الديوان علىٰ جائزة فإنّي أضمن له طبعة أنيقة جميلة، إضافة إلىٰ المكافأة الماليّة التي تدفع لي عن كل جائزة. وكما

ترىٰ فإن هذا كلّه، مشروع وقانوني، لأنّه ليس سرقة أو اغتصاباً. وأنا في كلّ الأحوال أحاول الحفاظ على تواضعي وتوازني سواء حزت على الجائزة أو لم أحز عليها، ولن أصاب بالغرور والخيلاء في أيّ حال من الأحوال، لأنّي أعترف بأنّ الحظّ يلعب أيضاً دوراً معلوماً.

■ وشعرك هل يبحث عن الجمال أم انّه يصف الجمال؟

ـ إنّه سؤال جميل. إنّ شعري يبحث عن الجمال لكي يتمكّن فيما بعد من وصفه. فموضوع الحبّ والجمال كان موضوعاً دائماً في شعري وفي معظم قصائدي، ولكنّه لم يكن الموضوع الوحيد. وإنّني أحاول أن أتحدّث عن الطبيعة وجمالها بشكل عام وعن طبيعة الإنسان بشكل خاص، حتىٰ أنّ بعض قصائدي صارت وكأنّها دراسة انثروبولوجيّة. وقد قال عني أحد النقّاد بأنّني أبرز شاعر غنّى الطبيعة وخاصة بعد ديواني «ما وراء العالم». وفعلاً فإنّني بعد هذا الديوان أدركت حقيقة ماهيّة الإنسان ووجوده وزواله السّريع من على وجه الأرض. وهذا ربّما يدفع الشاعر إلى أن يغنّي الحبّ كما لو كان هذا نوعاً من المخدّر الذي يجعله يتحمّل آلام الحياة.

وموضوع الحبّ كما هو معلوم من أصعب الموضوعات التي يتعرّض لها الشعراء، خاصّة أنّ كلّ ما يتعلّق بمفهوم الحبّ قد تمّت معالجته بشتّى الطرق وأودّ أنّ أسرّك بأنّي بدأت أكتب مؤخراً بعض القصائد القصيرة التي أخذت تبتعد عن موضوع الحبّ، وهي قصائد ميتافيزيقية.

وليد غائب صالح

(مدريد)

صادق هدايت

البومة العمياء

(نصّ روائي)

إنّ في الحياة جراحاً كالسياط تأكل الروح ببطء وتبريها في الخفاء. هذه الجراح لا يمكن إظهارها لأحد حيث إن عادة ما تحشر الآلام غير القابلة للتصديق جزءاً من المصادفات والأحداث العجيبة والنادرة. وإن قام شخص ما بالإفصاح عنها أو كتابتها، سيقوم الناس، اعتماداً على العقائد الشائعة والأفكار الخاصة بهم باستقبالها بابتسامة شكّ وسخرية. إذ إنّ البشر لم يعثروا إلى الآن على الحلّ والدواء لهذه الآلام. وعلاجها الوحيد هو النسيان عن طريق الخمر أو النوم المصطنع عن طريق الأفيون والموادّ المخدّرة ـ ولكن للأسف إنّ تأثير هذه العلاجات مؤقت، فبدلاً من التسكين نجدها بعد فترة تزيد من شدّة الألم.

هل سيصل أحد يوماً ما إلى معرفة سرّ هذه الأحداث الميتافيزيقية، هذا الانعكاس لظلّ الروح، في حالة الإغماء والحالة التي بين اليقظة والنوم؟ سأقوم هنا بسرد حدث واحد من هذه الأحداث التي حدثت لي شخصياً، لقد هزّ هذا الحدث كياني بشكل يستحيل عليّ نسيانه. وسيقوم تأثيره المشؤوم ما دمت حياً، من الأزل إلى الأبد، بتسميم حياتي بشكل يفوق فهم البشر وإدراكهم، هل كتبت تسميم؟ ولكنّي كنت أريد أن أقول إنّني كنت وسأظلّ دائماً مكتوياً به.

سأحاول هنا أن أكتب ما يتسنّى لي تذكّره وما تبقّى في ذهني من ترابط الأحداث بعضها ببعض، فلربّما استطعت أن أحكم عليها بصورة نهائية. أريد أن أطمئن، أو أن أتمكن من التصديق، حيث إنّه بالنسبة إليّ ليس مهماً أن يصدقني الآخرون أو لا

يصدّقوني. غير أنّي أخشى أن أموت قريباً دون أن أكون قد عرفت نفسي. فلقد أدركت من خلال تجاربي في الحياة أنّ هناك هوّة كبيرة تفصلني عن الآخرين. ولقد اكتشفت بأنّه يجب أن ألزم الصمت بقدر الإمكان، وأن احتفظ بأفكاري لنفسي. وإن كنت قد قرّرت الآن أن أكتب فلأن الهدف الذي أسعى إليه من وراء ذلك هو أن أعرّف نفسي إلى ظلّي، هذا الظلّ المنحني على الحائط والذي يبدو أنّه يقوم بالتهام كل ما أكتب بشهيّة بالغة. لأجل هذا الظلّ أريد أن أقوم بهذا الاختبار:

أريد أن أرى إن كان بالإمكان أن نعرف بعضنا بشكل أفضل. فمنذ أن قطعت علاقتي بالآخرين أريد أن أعرف نفسي بشكل أفضل.

أفكار خاوية، فليكن! ولكنّها تؤلمني أكثر من أية حقيقة أخرى. هؤلاء الناس الذين يشبهونني والذين يبدون أنهم يملكون نفس الحاجات والأهواء والنزوات التي أملكها، ترى أليسوا هم لخداعي؟ أليسوا هم حفنة من الظلال وجدت لخداعي وللاستهزاء بي؟

أليس كلّ ما أحسّ به. ما أراه وما أقيسه. أليس كل هذا محض أوهام، تختلف عن الحقيقة اختلافاً كبيراً؟..

إنّي فقط أكتب لظلّ المنعكس على الحائط أمام القنديل. يجب أن أعرّفه إلى نفسي.

في هذا العالم الحقير المليء بالذّل والفقر، ظننت لأوّل مرّة بأنّ شعاعاً من الشمس قد أطلّ على حياتي ولكن للأسف لم يكن ذلك شعاع الشمس بل هو وميض مسافر. كان نجمة طائرة تجلّت لي على شكل امرأة أو ملاك. وفي ضوئها رأيت للحظة. لثانية واحدة فقط. كلّ عذابات حياتي. وأدركت عظمتها وسموّها، ثمّ اختفى هذا الوميض مرّة أخرى في دوامة مظلمة حيث يجب أن يختفي. لا، لم أستطع أن أحتفظ بهذا الوميض المسافر لنفسي.

انقضت ثلاثة أشهر لا بل شهران وأربعة أيام منذ فقداني لأثرها، ولكن ذكرى عينيها الساحرتين أو شرارة عينيها القاتلة استقرّت في حياتي إلى الأبد كيف أستطيع أن أنساها وقد أصبحت إلى هذا الحدّ جزءاً لا يتجزّأ من حياتي؟

لا لن أذكر اسمها أبداً لأنّها بقوامها الأثيري، النحيف الضبابي، بعينيها الواسعتين، المتعجّبتين، البرّاقتين اللتين احترقت حياتي وانصهرت خلفهما ببطء وألم، لم

تعد تنتمي إلى هذا العالم القاسي الوضيع. لا، لا ينبغي أن ألطّخ اسمها بالأشياء الأرضيّة.

بعدها، انسحبت كلّية من زمرة البشر، من زمرة الحمقى والسعداء، ولكي أنسى احتميت بالخمر والأفيون. إنّ حياتي انقضت وتنقضي طوال النهار بين جدران حجرتي الأربعة ـ إنّ حياتي بأكملها انقضت بين أربعة جدران.

لقد كان الرسم على غلاف المقالم(*) هو كلّ ما كنت أشغل به نفسي طوال النهار، كنت أقضي وقتي كلّه في الرسم على غلاف المقالم وتعاطي الخمر والأفيون. ولقد اخترت الحرفة المضحكة للرسم على غلاف المقالم لأنّني أردت بذلك أن استغفل نفسي وأن أقتل الوقت.

من حسن المصادفة أنّ منزلي يقع خارج المدينة. في مكان ساكن هادىء، بعيداً عن ضجيج البشر وضوضائهم. في مكان منزوٍ تحيط به الخرائب. وعلى الطرف الآخر للخندق تظهر بيوت طينيّة حقيرة، ومن هناك تبدأ المدينة.

لست أدري أيّ شخص مجنون أو عديم الذوق، في عهد دقيانوس(**)، قد بنى هذا البيت. عندما أطبق عيني لا تتجسم لي فقط جميع محتوياته وتفاصيله بل إنّي أشعر بثقلها على أكتافي. إنّه منزل من الممكن فقط أن يكون قد رسم على المقالم القديمة.

يجب أن أدوّن كلّ هذه الأشياء حتى أتأكد من أنني لم أخطىء. يجب أن أشرح كلّ هذه الأشياء لظلّي المنعكس على الحائط. أجل قد كان لي في الماضي مرّة واحدة أو شيء من السرور. كنت أقوم بالرسم على المقالم بين جدران الحجرة الأربعة.

وكنت أقضي وقتي في هذه التسلية المضحكة. ولكنّني بعد أن رأيت هاتين العينين، بعد أن رأيتها، لم يعد للحركة والنشاط أيّ أهمية بالنسبة إليّ. ولكن الشيء الغريب وغير القابل للتصديق هو لماذا كان موضوع جميع رسوماتي منذ البداية على شكل ونمط واحد. كنت دائماً أرسم شجرة سرو يجلس القرفصاء تحتها شيخ محدودب الظهر يشبه دراويش

(*) يعتبر الرسم على المقالم من الفنون التاريخية القديمة للإيرانيين وإلى الآن تُعتبر المقالم القديمة نوعاً من التحف النفيسة ذات الدلالة التاريخية.

(**) كثيراً ما يستخدم الإيرانيون هذه العبارة للدلالة على الحدث الذي وقع منذ زمن بعيد، ودقيانوس هو ملك يعتقد أنّ في فترة حكمه اختفى أهل الكهف.

الهند، يلفّ جسده بعباءة ويلفّ وجهه ورأسه بشال، ولقد وضع سبابة يده اليسرى في حالة تعجّب على شفتيه، وفي قباله جلست فتاة مرتدية ثوباً طويلاً أسود اللون ويفصلها عن الشيخ جدول ماء، لكنّ هذا لا يمنعها من أن تقدّم له، وهي منحنية، وردة نيلوفر.

هل كنت قد رأيت في السابق منظراً كهذا؟ أم أنني وجدته في المنام؟ لست أدري. إنّني أعلم فقط أنّ كل ما كنت أرسمه كان عبارة عن الموضوع نفسه والمنظر نفسه. كانت يدي تقوم برسم هذا المنظر دون إرادة. والأغرب من ذلك أنّ هذه الرسومات كانت تلاقي دائماً من يشتريها إلى حدّ أنني كنت أبعثها عن طريق عمّي إلى الهند حيث كان يبيعها ويبعث لي بثمنها.

كان هذا المنظر يبدو لي بعيداً وقريباً في آن واحد. لا أذكر تماماً. لقد خطر حالاً على بالي موضوع. ذكرت أنني سأقوم بكتابة مذكّراتي، ولكن هذه الحادثة التي وقعت لي بعد ذلك بمدّة طويلة والتي ليس لها أيّ دخل بموضوع رسوماتي. على أثر ذلك انصرفت عن الرسم نهائياً. كان هذا منذ شهرين لا بل منذ شهرين وأربعة أيام. كان اليوم الثالث عشر من عيد النيروز(*). اندفع كل الناس خارج المدينة، كنت أوصدت شباك حجرتي حتى أتمكّن من الرسم دون أيّ شاغل، كان الوقت يقارب الغروب وكنت منهمكاً في الوسم، فجأة فتح الباب ودخل عمّي، أعني أنه هو الذي ذكر لي بأنه عمّي. لم أكن قطّ رأيته من قبل حيث إنّه في وقت مبكر من شبابه كان قد رحل إلى بلاد بعيدة. أعتقد أنّه كان قبطان سفينة. ظننت أنّه يريدني في عمل يخصّ تجارته، حيث كنت قد سمعت أنّه يعمل في التجارة أيضاً. على كلّ حال، كان عمي شيخاً محدودب الظهر على رأسه شال هندي، وعلى كتفه عباءة صفراء ممزّقة، وقد لفّ رأسه وجزءاً من وجهه بشال رقبة مفتوح، وظهر صدره الكثّ من خلاله. لقد كان بالإمكان عدّ شعر لحيته الخفيفة التي ظهرت من تحت الشال شعرة شعرة. كانت جفونه حمراء متورّمة وشفتاه مشقوقتين. كان بي منه شبهٌ بعيد ومضحك وكأنني أنظر إلى صورتي منعكسة على مرآة متكسّرة. لقد كنت دائماً أتصوّر أبي بهذا الشكل. بمجرّد دخوله، جلس القرفصاء في ركن من الحجرة. فكّرت أن أقوم بإعداد شيء أقدمه له. أشعلت القنديل وذهبت إلى مخزن حجرتي المظلمة. بحثت في كل زاوية منه علّني أجد شيئاً يناسب ذوقه بالرغم من معرفتي المسبقة بأنني لا أملك شيئاً، إذ لم يبق لي لا خمر ولا أفيون. فجأة وقع بصري على الرّف وكأنما

(*) هو اليوم الثالث عشر من السنة الفارسية. في هذا اليوم يخرج الناس إلى الحدائق والأماكن الخضراء ويقومون بأداء بعض الطقوس والاحتفالات التي ترتبط بشكل عام بالطبيعة.

كنت قد ألهمتُ ذلك، ورأيت فوق الرّف قارورة شراب معتّق كنت قد ورثتها. أعتقد أنّهم صنعوا هذا الشراب بمناسبة ميلادي. لم يخطر على بالي قطّ، بل نسيت تماماً أنني أملك شيئاً كهذا في منزلي. حتى تتمكّن يدي من الوصول إلى الرفّ، وضعت كرسياً صغيراً بدون ظهر. كان هناك تحت قدمي ولكن ما إن اعتزمت حمل القارورة، نظرتُ إلى الخارج من خلال ثقب تهوية الرفّ فرأيت في الصحراء التي تقع خلف منزلي منظر شيخ محدودب الظهر يجلس تحت شجرة سرو وفتاة شابة ـ بل ملاك سماوي ـ تقف قبالته وقد انحنت وهي تقدّم له بيدها اليمنى وردة نيلوفر زرقاء. في حين كان الشيخ يمضغ ظفر سبابة يده اليسرى، كانت الفتاة في مواجهتي تماماً، ولكن يبدو أنّها لم تكن أبداً على علم بما يدور حولها. كانت تنظر إلى الأشياء دون أن تراها وقد جمدت على زاوية شفتيها ابتسامة دهشة لا إرادية وبدت كأنها تفرّ في شخص غائب. من هنا رأيت عينيها المهيبتين الساحرتين اللتين بدتا وكأنهما تعنّفان شخصاً بشدّة. رأيت العينين المضطرّتين المتعجّبتين المهدّدتين الواعدتين. وامتزج شعاع حياتي بهاتين الكرتين البرّاقتين المليئتين بالمعنى، وانجذب إلى أعماقهما. إنّ هذه المرأة الجاذبة قد سحبت كلّ وجودي إليها إلى حدّ يعجز عن إدراكه الفكر البشري. كان لعينيها التركمانيّتين المسحورتين بريقٌ مسكر وميتافيزيقي. كانت تخيفان وتجذبان في آن واحد، وكأنّها قد رأت بعينيها مناظر مخيفة وميتافيزيقية لا يستطيع أيّ إنسان أن يراها. كان لها وجنتان بارزتان وجبهة مرتفعة وحاجبان دقيقان متّصلان وشفتان ممتلئتان نصف مفتوحتين. شفتان كأنّهما أفاقا لتوّهما من قبلة حارّة طويلة لم تطفىء ظمأهما. كان شعرها الأسود الثائر والمنفوش يلتفّ حول وجهها القمري وقد التصقت خصلة منه بصدغها. كانت رقّة أعضائها واللامبالاة الأثيرية لحركاتها تدلّ على ضعفها وطبيعتها المؤقتة. إنّه فقط بإمكان راقصة معبد أصنام هندي أن تمتلك حركاتها الموزونة هذه. كانت حالتها المهمومة وسعادتها المختلطة بالحزن تدلّ على أنّها لا تشبه الناس العاديين. جمالها لم يكن عادياً أبداً. لقد تراءت لي كمنظر من المناظر الأفيونية الحالمة .... لقد ولدت في داخلي حرارة الحبّ الخاصّة بالبيروح(*). قدّها النحيل مشدود

(*) نبات عشبي من الفصيلة الباذنجانية ويسمّى أيضاً اللفاح. (المنهل). يذكر د. حازم البكري في مقال له حول العقاقير والأدوية العطّارية في مجلة «التراث الشعبي»، العدد ١٩ لسنة ١٩٨١، عن هذا النبات مايلي: «إنّ البيروح هو اسم سرياني الأصل لأحد النباتات ومعناه تقمّص الروح، وذلك لأنّ جذر هذا النبات يشبه هيكلي شخصين متعانقين تتقمصها الروح. وقد نسب القدماء إليه خواصّ غريبة وفوائد طبية عجيبة». وحسب المعتقد الشعبي الفارسي يمتلك هذا النبات خاصيّة مسكرة وسحرية وكثيراً ما يقال في العامّية بأنّ شخصاً ما «عاشق مفتون وكأنّه أسقي شراب البيروح». (المترجم).

بخطّ متناسق من الكتف والزندوالنهدين والصدر والساقين، وكأنّما هذا الجسد انتزع من أحضان الحبيب كأنثى اليبروح وقد انتزعت من أحضان ذكرها.

كانت ترتدي ثوباً أسود ذا انثناءات يناسب جسمها تماماً. عندما نظرت إليها بدت كأنّها تريد أن تقفز عبر الجدول الذي يفصلها عن الشيخ ولكنّها لم تستطع. في هذه الأثناء انفجر الشيخ بضحكة جافّة تثير الاشمئزاز ويقشعرّ لها البدن. ضحكة حادّة ملؤها الاستهزاء. ولكن هذه الضحكة لم تغيّر تعابير وجهه، كأنّها صدى ضحكة تصدر من أعماق سحيقة.

قفزت من الكرسي خائفاً وأنا أحمل قارورة الشراب في يدي. لست أدري لماذا كنت أرتجف، كانت رجفة مليئة بالخوف والمتعة وكأنّني قد أفقت من حلم عذب ومخيف. وضعت قارورة الشراب على الأرض وأمسكت رأسي بكلتا يديّ. كم دقيقة، كم ساعة مضت هكذا؟ لست أدري ما إن انتبهت لنفسي حملت القارورة ودخلت الحجرة. كان عمّي قد غادر تاركاً الباب وراءه مفتوحاً كفم إنسان ميت ولكن ظلّت ضحكة الشيخ الجافّة ترنّ في أذني.

كان الجوّ قد بدأ يصبح مظلماً وكان القنديل يصدر دخاناً، ولكن ظلّ أثر الرعشة الممتعة المخيفة التي كنت أحسّها موجوداً. لقد تغيّرت حياتي منذ تلك اللحظة. كانت تكفي نظرة واحدة من تلك الفتاة الأثيرية، من ذلك الملاك السماوي لتترك تأثيراً يصعب على البشر فهمه.

في هذا الوقت لم تعد لي إرادة على نفسي. لقد بدا لي أنّني كنت أعرف في الماضي اسمها، بريق عينيها، لونها، رائحتها وحركاتها. كلّ هذا بدا لي مألوفاً وكأنّ روحينا كانتا متجاورتين في الحياة الأولى وفي عالم المثال كانتا من أصل واحد ومادّة واحدة ممّا استوجب أن يلحق أحدنا بالآخر وأن أكون بالقرب منها في هذا العالم. لم أكن أريد أبداً أن ألمسها. كانت تكفي الأشعّة غير المرئية التي تصدر عن جسمينا وتمتزج ببعضها. بالهذا الحدث المخيف الذي جعلني أشعر من أوّل نظرة بألفة نحوها. هل هذا دائماً هو شعور كلّ عاشقين بأنها قد رأى كلّ منها الآخر في الماضي وبأنّ هنالك علاقة غامضة قد وجدت بينها؟ في هذا العالم الحقير كنت أريد إمّا حبّها أو لا حبّ على الإطلاق. هل كان من الممكن أن يكون لأحد سواها تأثير عليّ؟ ولكن ضحكة الشيخ الجافّة المثيرة للاشمئزاز، هذه الضحكة المشؤومة قد قطعت ما بيننا من رابطة.

لقد قضيت ليلتي كلّها وأنا أفكّر في ذلك لمرّات عديدة. أردت أن أذهب وأنظر من ثقب الحائط ولكنّني كنت أخاف من ضحكة الشيخ. في اليوم التالي شغلني التفكير نفسه هل كنت أستطيع أن أغضّ الطرف تماماً عن رؤيتها؟

قرّرت أخيراً في صباح اليوم التالي بكثير من الخوف والوجل أن أعيد القارورة إلى مكانها مرّة أخرى، ولكن ما إن أزحت الستارة من أمام المخزن حتى رأيت أمامي جداراً أسود مظلماً كذلك الظلام الذي يلفّ حياتي. لم أجد أيّ ثقب أو منفذ أطلّ من خلاله على الخارج. لقد أصبح المنفذ المربّع مسدوداً وتحوّل إلى مادّة الجدار نفسها، وكأنّه لم يكن له وجود منذ البداية. سحبت الكرسيّ إلى الأمام ولكنّني مهما ضربت الحائط بكلتا يديّ وأرهفت السمع أو سحبت القنديل إلى الأمام، لم يكن للمنفذ أي أثر وذهبت ضرباتي على الجدار الصلب السميك سدى كأنّه قد أصبح قطعة من الرصاص.

هل كنت أستطيع أن أغضّ النّظر؟ ولكن لم يكن الأمر بيدي. منذ ذلك الوقت كنت قد أصبحت كالروح المعذّبة، مهما انتظرت ومهما صبرت ومهما بحثت لم يكن لذلك أيّة فائدة، قمت بتمشيط جميع الأماكن المحيطة بمنزلنا ليس فقط لمدّة يوم واحد أو يومين، بل لمدّة شهرين وأربعة أيام، كالمجرمين الذين يعودون إلى المكان الذي ارتكبوا فيه جريمتهم. كنت كل يوم عند الغروب أطوف حول منزلنا كطير مقطوع الرأس، إلى حد أنّي أصبحت على معرفة بجميع الأحجار والحصى الموجودة هناك. ولكنّي لم أعثر على أثر لشجرة السرو، لجدول الماء ولأولئك الذين رأيتهم هناك. كم من ليلة ركعت أمام ضوء القمر. استغثت وتضرّعت للأشجار والقمر الذي قد تكون نظرتْ إليه.

طلبتُ العون من جميع الكائنات، ولكن لم أجد لها أي أثر. أدركت جيداً أنّه لا جدوى من كلّ هذه الأعمال، إذ لا يمكن أن تكون لها أية علاقة أو صلة بأشياء هذا العالم. فمثلاً الماء الذي تغسل به شعرها لا بد أن يكون مصدره منبع خاصّ ومجهول أو غار سحري. وما ترتديه لم يكن من خيوط الصوف والقطن العادية، ولم تخطها أيد ماديّة، آدمية. لقد كانت مخلوقة مختارة. أدركت أن ورود النيلوفر لم تكن وروداً عادية. إنّي واثق من أنّها لو غسلت وجهها بماء عاديّ لتغضّن، وإذا اقتطفت وردة نيلوفر بأصابعها الطويلة الرقيقة لذبلت أصابعها كأوراق الورد. لقد أدركت كلّ هذه الأشياء. هذه الفتاة الملاك كانت، بالنسبة إليّ، منبع فضول إلهام غير قابل للوصف. كان وجودها رقيقاً وغير قابل للمسّ. كانت هي التي أوجدت في داخلي إحساساً بالعبادة. كنت واثقاً من أنّ نظرة أيّ شخص عادي كانت كفيلة بتلويثها وذبولها.

منذ أن فقدتها. منذ أن أقيم بيني وبينها جدار غليظ، سدّ رطب بلا منفذ، بثقل الرصاص، وأنا أشعر بأنّ حياتي قد أصبحت خالية وضائعة إلى الأبد. بالرغم من أنّ غنج نظراتها والمتعة التي شعرت بها من النظر إليها كانا من طرف واحد ولم تحمل لي أي جواب، إذ لم تكن قد رأتني ولكنّني كنت بحاجة إلى عينيها، وكانت نظرة واحدة منها كافية لتحلّ لي جميع المشكلات الفلسفية والمعضلات الإلهية. بنظرة واحدة منها لن تبقى لديّ أسْرار أو رموز.

منذ ذلك الحين، بدأت أُضاعف كميّة الخمر والأفيون، ولكن للأسف بدلاً من أن تقوم أدوية اليأس هذه بشلّ تفكيري وإصابته بالعجز، بدلاً من أن أنسى، أصبح تفكيري فيها، في هيكلها ووجهها، يزداد، ويزداد تجسّدها أمامي يوماً بعد يوم، ساعة بعد ساعة ودقيقة بعد دقيقة.

كيف كان لي أن أنسى؟ كانت أمامي إن فتحت عيني أو أغمضتها، في اليقظة والنوم تتمثّل أمامي من خلال منفذ المخزن، كالليل الذي يلفّ تفكير الناس وعقولهم، من خلال الفتحة المربّعة التي تطلّ على الخارج.

لقد حرمت من الراحة وكيف كان يتسنّى لي أن أحصل على الراحة؟

اعتدت على الخروج للنزهة كلّ يوم وقت الغروب. لست أدري لماذا كنت أريد وكنت أصرّ على العثور على جدول الماء، شجرة السرو، ونبتة زهرة النيلوفر. وكما اعتدت على الأفيون اعتدت على هذه النزهة وكأنّما قوّة ما كانت تدفعني إلى القيام بهذا العمل. كنت طوال الطريق دائم التفكير فيها، في ذكرى أول لقاء لنا، وكنت أريد أن أجد المكان الذي رأيتها فيه يوم الثالث عشر من النيروز. لو أنني عثرت على ذلك المكان. لو كان بإمكاني أن أجلس تحت شجرة السرو تلك. كان حتماً سيولد في حياتي نوع من الطمأنينة. ولكن للأسف لم يكن هناك شيء سوى التراب والرمل الساخن وعظام من ضلوع حصان، وكلب كان يشتمّ القمامة. أكنت حقاً التقيت بها؟ أبداً، فقط كنت قد استرقت النظر إليها في الخفاء من خلال ثقب، من خلال منفذ حقير في مخزن غرفتي ككلب جائع يتشمّم القمامة بحثاً عن الطعام، ولكن ما إن يأتي أحد بسلّة قمامة يختبئ من الخوف، ثمّ يعود مرّة أخرى ليبحث عن قطع طعام لذيذة في وسط القمامة الجديدة. لقد كانت حالي أنا أيضاً هكذا. ولكن كان ذلك المنفذ قد أصبح مسدوداً. كانت هي، بالنسبة إليّ باقة ورد نديّة طرية ألقيت فوق القمامة. في الليلة الأخيرة، عندما خرجت

للسير ككلّ ليلة. كان الجوّ كئيباً وممطراً وغطّى المكان ضبابٌ كثيف. في الجو الممطر الذي يخفّف من حدّة الألوان ووقاحة خطوط الأشياء، شعرت بنوع من الحرّيّة والراحة، وكأنّما المطر كان يغسل أفكاري المظلمة. في تلك الليلة حدث ما لم يكن من المفروض أن يحدث. كنت أمشي بلا إرادة، ولكن في ساعات الوحدة هذه، في تلك الدقائق التي لا أعرف كم مضى منها، بدا لي وجهها الغامض المخيف بشكل أصعب ممّا كان عليه في السابق. كانت كأنّها ظهرت من خلف السّحب والدخان. بدا لي وجهها الساكن الشاحب كالرسومات المنقوشة على غلاف القلم.

عندما عدت إلى منزلي، كان قد مضى حسب ما أعتقد وقت طويل من الليل وكان الضباب كثيفاً ومتراكماً في الجوّ، إلى حدّ أنّني لم أتمكن من رؤية ما أمامي ولكنّني وبحكم العادة، واعتماداً على الإحساس الخاصّ الذي كان قد استيقظ داخلي عند وصولي أمام باب المنزل، رأيت شبحاً مغطّى بالسواد، شبح امرأة جالسة على عتبة منزلي.

أشعلت عود الثقاب لأتمكّن من رؤية ثقب المفتاح ولكنّني لا أدري لماذا وقعت عيني، دون إرادة مني، على الشبح المرتدي السواد، وتعرفت إلى تلك العينين المسحوبتين، تلك العينين الواسعتين في وسط ذلك الوجه القمري النحيل، تلك العينين اللتين تحدّقان في وجه الإنسان دون أن تنظران إليه. أكنت سأتعرف إليها لو أنني لم أرها من قبل؟ لا، لم أكن مخدوعاً. لقد كان هذا الشبح المرتدي السواد هي. كنت كالشخص الذي يحلم ويعرف أنه نائم ولكنه لا يستطيع أن يستيقظ بالرغم من رغبته في الاستيقاظ. وقفت مذهولاً مبهوتاً. تسمّرت في مكاني. احترق عود الثقاب حتى النهاية وأحرق أصابعي. عندئذ استعدت قواي فجأة أدرت المفتاح في الثقب. فتح الباب تنحيّت. وهي كمن يعرف طريقه، قامت من فوق العتبة واجتازت الممر المظلم. فتحتْ باب الحجرة وأنا أيضاً دخلت حجرتي خلفها. بعجلة أضاءت القنديل. وجدتها قد ذهبت واستلقت على فراشي. كان وجهها في الظلّ. لم أكن أعلم إن كانت تراني أم لا. أكانت تستطيع أن تسمع صوتي أم لا؟ ألم يكن لديها شعور بالخوف أو رغبة في المقاومة؟ كأنّها أتت دون إرادة منها. هل كانت مريضة؟ هل كانت قد ضلّت طريقها؟ كانت قد أتت دون إرادة منها كمن يمشي أثناء النوم. في هذه اللحظة لم يكن بإمكان أيّ شخص أن يتصوّر الحالات التي كنت أمرّ بها. كنت أشعر بألم لذيذ غير قابل للوصف. لا، لم أكن مخدوعاً. إنّها المرأة نفسها، الفتاة نفسها، التي دخلت حجرتي دونما دهشة، دون أن تنطق بكلمة واحدة. كنت دائماً أتصور في قرارة نفسي أنّ أول لقاء لنا سيكون على هذه الشاكلة.

كانت هذه الحالة، بالنسبة إليّ، كحلم عميق لا نهاية له، ويجب أن يغطّ الإنسان في نوم عميق حتى يتمكّن من رؤية حلم كهذا. وكان هذا الصمت، بالنسبة إليّ، في حكم الحياة الخالدة. إذ ليس من غير الممكن التحدّث في حالتيّ الأزل والأبد.

كانت هي، بالنسبة إليّ، امرأة، وكانت تحمل في الوقت نفسه، في طيّات نفسها شيئاً ما وراء بشريّ. كان وجهها يحمل لي معه نسياناً مسكراً لجميع الوجوه البشرية الأخرى بحيث إنّني شعرت برعشة تسري في بدني وباصطكاك ركبتيّ حين أمعنت النظر فيها. في تلك اللحظة تجسّدت لي جميع مآسي حياتي المريرة وراء عينيها الواسعتين شديدتي الاتّساع، الرطبتين البرّاقتين كحبّتي الماس سوداوين ألقيتا في الدموع. عثرتُ في عينيها، السوداوين، على الليل الأبدي والظلام الدامس اللذين كنت أبحث عنهما وغرقتُ في سوادهما المهيب الساحر، كأنّهما ينتزعان قوّة عجيبة من أعماق وجودي. كانت الأرض تهتزّ تحت قدميّ ولو كنت قد وقعت أرضاً لشعرت بنشوة لا توصف.

لقد توقّف قلبي. كنت أكتم أنفاسي. كنت أخاف أن أتنفّس فتختفي هي كالغيم أو كالدخان. كان سكوتها كالمعجزة، وكأنّما شيد بيني وبينها جدار من البلّور. وكنت أختنق من هذه اللحظة أو هذه الساعة أو هذه الأبدية. وأطبقتْ عيناها المتعبتان ببطء، وأسدلت جفنيها، وكأنّهما رأتا شيئاً غير طبيعي لا يستطيع أيّ شخص أن يراه، كأنّهما رأتا الموت، وأنا كغريق قد طفا على سطح الماء بعد تعب وجهد كبيرين، كنت أرتجف من فرط حرارة الحمّى. ومسحت قطرات العرق من فوق جبهتي بطرف كمّي.

كان وجهها ما يزال على حالته الهادئة الساكنة، ولكنّه بدا لي أكثر نحافة ورقّة. كانت راقدة تقضم ظفر سبابة يدها اليسرى، كان وجهها شاحباً ومن خلف ردائها الأسود الرقيق الملتصق بجسدها ظهر خطّ ساقيها، زنديها وطرفي نهديها وجسدها كلّه.

حتى أتمكن من رؤيتها بشكل أفضل انحنيت. كانت عيناها مطبقتين. ولكنّني مهما أطلت النظر في وجهها، إلاّ أنّها كانت تبدو بعيدة كلّ البعد عنّي. شعرت فجأة بأنّني لم أكن على علم بمكنونات قلبها، وبأن لا وجودَ لأية علاقة بيننا.

أردت أن أقول شيئاً ولكنّني خشيت أن تنفر أذناها من صوتي. أذناها اللتان يجب أن تكونا معتادتَيْن على موسيقى سماوية نائية وهادئة.

طرا على بالي أنّها قد تكون جائعة أو عطشى. توجهت نحو مخزن غرفتي لأعثر لها على شيء بالرغم من معرفتي بأنّني لا أملك شيئاً في المنزل. وكأنّني قد أُلهمتُ أن لديّ

قارورة خمر معتّقة على الرف كنت قد ورثتها عن أبي، وضعتُ الكرسي تحت رجلي وأنزلت القارورة. وبهدوء، وعلى أصابع قدميّ، ذهبت صوب السرير ورأيتها كطفل متعب قد غطّت في النوم، كانت نائمة تماماً وقد تداخلت رموشها الطويلة كالمخمل. فتحت القارورة وسكبت كأساً من الخمر في فمها من خلال أسنانها المصطكّة.

لأوّل مرة في حياتي تولّد فجأة في داخلي إحساس بالطمأنينة. حين رأيت هاتين العينين مطبقتين شعرت وكأنّ الوحش الذي يعذّبني، الكابوس الذي كان يعتصر أعماقي بمخالبه الحديدية، قد هدأ قليلاً. سحبتُ كرسياً بجانب السرير وجلست عليه، أمعنت النظر في وجهها، كم كان وجهها طفولياً، وكم كانت تعابيره غريبة. أكان من الممكن أن تعيش هذه الفتاة، هذه المرأة أو ملاك العذاب هذا (لا أعرف أي اسم أطلق عليها) حياة مزدوجة؟ كلّ هذا الهدوء؟ كلّ هذه التلقائية؟

الآن، كنت أستطيع أن أشعر بحرارة جسدها وأشمّ الرائحة الرطبة التي تتصاعد من ضفائرها الثقيلة السوداء. لست أدري لماذا رفعتُ يدي المرتعشة ولم أكن أملك أية إرادة في تحريكها ومررتها على شعرها، الشعر الذي كان دائماً ملتصقاً بصدغيها، ومن ثمّ غرست أصابعي في شعرها. لقد كان شعرها بارداً ورطباً. بارداً، بارداً تماماً. وكأنّه قد مضى على موتها بضعة أيام. لم أكن مخطئاً، كانت ميتة. أدخلتُ يدي تحت ثوبها ووضعتها على نهديها وقلبها. لم أشعر بنبضها. أتيت بمرآة ووضعتها أمام أنفها، ولكن لم يكن فيها أيّ أثر للحياة. . .

أردت أن أدفئها بحرارة جسدي. أردت أن أمنحها حرارتي وأسلب منها برودة الموت فربّما أتمكّن بهذه الطريقة من أن أنفث روحي في جسدها. خلعت ملابسي ورقدت بجانبها على السرير كنا متلاصقين كذكر وأنثى اليبروح. لقد كان جسدها أساساً كجسد أنثى اليبروح التي فصلت عن ذكرها، وكان لجسدها عشق اليبروح الملتهب نفسه. كان لفمها طعم مرّ لاذع كطعم نهاية الخيار. كان كلّ بدنها ببرودة الجليد. شعرت بأنّ الدم يتجمّد في شراييني وبأنّ البرد قد تسرّب إلى أعماق قلبي. لقد ذهبت كلّ محاولاتي أدراج الرياح. نزلت من السرير، ارتديت ملابسي، لا لم يكن هذا كذباً. لقد أتت هي إلى غرفتي، إلى فراشي لتمنحني جسدها. منحتني جسدها وروحها معاً.

حينما كانت حيّة، وحتى ذلك الوقت الذي كانت ما تزال عيناها مفعمتين بالحياة، كانت ذكرى عينيها فقط هي التي تعذّبني. لكنّها الآن بلا حسّ ولا حركة. باردة وبعينيها

المطيقتين أنت تمنحني نفسها. بعينيها المطيقتين!

إنّها هي تلك الإنسانة التي سمّمت كلّ حياتي، أو ربّما كانت حياتي مهيّأة للتسمّم ولم يكن بإمكاني أن أحيا حياة غير مسمّمة. والآن، هنا في حجرتي قد منحتني جسدها وظلّها، وروحها الهشّة الفانية التي لم يكن لها أي علاقة بعالم سكّان الأرض. خرجت ببطء من بين ثوبها الأسود ذي الطّيات، ومن خلال الجسد الذي كان يعذبها، وذهبت إلى دنيا الظلال الحائرة. ويبدو أنها أخذت ظلّي معها. أما جسدها فقد كان ملقى هناك دونما حسّ أو حركة عضلاتها الرقيقة الناعمة، عروقها، لحمها وعظامها. فقد كانت تنتظر التحلّل والتحوّل إلى طعام لذيذ للفئران وللديدان تحت الأرض. وأنا في هذه الحجرة الحقيرة المليئة بالنكبة والمذلّة، في هذه الحجرة التي تشبه القبر، في وسط ظلام ليل أبدي قد لفّني وتسرّب داخل الجدران. يجب عليّ أن أقضي ليلة طويلة مظلمة باردة وبلا نهاية بجوار شخص ميت، بجوار جثّتها. لقد خيّل إليّ بأنّه منذ بداية العالم ومنذ أن خلقتُ كان معي في حجرتي المظلمة ميت بارد بلا حسّ أو حركة.

في هذه اللحظة كانت أفكاري قد تجمّدت، وانبثقت في داخلي حياة فريدة وعجيبة. لأنّ حياتي كانت مرتبطة بجميع الموجودات التي تحيط بي، بجميع الظلال التي ترتعش حولي، وكان لديّ ارتباط عميق وغير قابل للانفصام بالدنيا وبحركة الموجودات وبالطبيعة، وقد أوجدت علاقة نابضة بيني وبين جميع عناصر الطبيعة بواسطة خيوط لا مرئية. لم يعد يبدو لي أيّ تفكير أو أي ضرب من الخيال غير طبيعي، لقد كنت قادراً وبسهولة على فكّ رموز الرسوم القديمة وأسرار الكتب الفلسفية المستعصية وإدراك الحماقات الأزليّة للأجناس والأنواع، حيث إنّني في هذه اللحظة كنت شريكاً في دوران الأرض والأفلاك وفي نشوء النباتات وتطوّرها وفي حركة الحيوانات. وقد كان الماضي والمستقبل، البعيد والقريب، شركاء بل توائم لحياتي الانفعالية.

في مثل هذه الحالات يحتمي كلّ شخص بعادة قوية أو بوسواس معين. فشارب الخمر يسكر، والكاتب يكتب، والنحات ينحت الحجر، وكل شخص يهرب من همّه وعقدته عن طريق تفريغها في المحرّك القوي في حياته. وهذه هي الحالات التي يستطيع فيها أي فنان حقيقي أن يخلق رائعته. ولكنني أنا الذي كنت عديم المقدرة والذوق، أنا رسام غلاف المقالم، ما الذي كنت أستطيع فعله؟ ما الذي كنت أستطيع أن أرسمه بهذه التصاوير الجافّة البراقة العديمة الروح والتي كانت كلّها في شكل واحد، حتى يصبح

رائعة؟ ولكنّني كنت أشعر في كلّ وجودي بشغف بالغ وحرارة مفرطة، وكان ذلك نوع خاصّ من النشاط والحماسة. كنت أريد أن أرسم على الورق هاتين العينين اللتين أطبقتا إلى الأبد وأن احتفظ بهما لنفسي. إنّ هذا الشعور أرغمني على تنفيذ ما صمّمت عليه، أعني أنه كان خارجاً عن إرادتي، على الخصوص عندما يكون الشخص محبوساً مع ميت. لقد أوجدت هذه الفكرة سعادة خاصة في داخلي.

أخيراً أطفأت القنديل الذي كان ينفث الدخان، واحضرت شمعدانين واشعلتهما فوق رأسها. وتحت نور الشمعتين المرتعش أصبحتْ حالة وجهها أكثر هدوءاً وفي ظلّ الحجرة نصف المضاءة اكتست حالة أكثر أثيريّة وغموضاً. أخذت الورق ومعدّات العمل واقتربتُ من سريرها حيث أصبح هذا السرير ملكها. أردت أن أرسم بروِيّة، هذا الشكل الذي كان محكوماً، قطعة قطعة وبشكل بطيء، بالتجزئة والعدم. هذا الشكل الذي كان يبدو ثابتاً وبلا حركة. أردت أن أرسم خطوطه الأصليّة على الورق. وأن أختار من هذا الوجه تلك الخطوط التي كان لها تأثير عليّ. والرسم مهما يكن مختصراً وبسيطاً إلّا أنه يجب أن يكون مؤثراً وذا روح. ولكنّي وقد تعوّدت على الرسم المطبوع على غلاف المقالم، كان لا بدّ لي الآن أن أستخدم تفكيري وأن أجسّم خيالي، أي ذلك الجزء الموهوم من وجهها والذي كان له تأثير على نفسي، أن ألقي نظرة على وجهها ثمّ أغمض عيني بعد ذلك وأقوم برسم الخطوط التي انتخبتها من وجهها على الورق، حتى أستطيع بهذه الوسيلة وبوساطة قوّة تفكيري أن أعثر على ترياق لروحي المعذّبة. احتميت أخيراً بالعالم الجامد للخطوط والأشكال.

لقد كان هذا الموضوع متناسباً، بشكل خاصّ مع منهجي الميّت في الرسم، رسم الميت. لقد كنت أساساً رساماً للموتى. أمّا العينان، عيناها المطبقتان أكنت محتاجاً إلى رؤيتهما ثانية؟ ألم تتجسّدا ما فيه الكفاية في فكري وعقلي؟

لست أدري، إلى حين اقتراب الصباح، كم مرّة رسمتُ وجهها. ولم يكن أيّ من الرسوم ملائماً لرغبتي. كنت أقوم بتمزيق ما رسمته، ولم أكن أشعر من عملي هذا بالتعب أو بمرور الوقت.

كان الوقت قبيل الفجر، وكان يتسرّب من خلال زجاج النافذة ضوء ضعيف داخل الحجرة. في هذه الأثناء كنت مشغولاً برسم ما اعتقدت أنّه كان أفضل ما رسمت. غير أنّ عينيها العاتبتين. . . وكأنّني ارتكبتُ أخطاء لا تغتفر. . . ـ لم يكن بإمكاني أن

أقوم بوضع هاتين العينين على الورق. وفجأة امّحى كل أثر لحياة وكل ذكرى كنت أحملها لعينيها. لقد ذهبت محاولاتي سدى. ومهما أطلت النظر في وجهها لم أستطع تذكّر تعابيره. فجأة رأيت في تلك الأثناء أن خدّيها قد بعث فيهما الحياة وبدأ يجتاحهما لون أحمر كلون الكبد، كلون اللحم المعلّق أمام دكّان القصّاب. وعيناها، تلك العينان شديدتا الاتّساع والاندهاش، العينان اللتان احتوتا على كل شعاع الحياة واللتان كانتا تلمعان بنور باهت، عيناها المريضتان تفتّحتا ببطء شديد ونظرتْ إليّ. وكانت هذه هي المرّة الأولى التي تنتبه فيها إلى وجودي. نظرت إليّ ثمّ أطبقتْ عينيها مرّة أخرى. لم يدم هذا الحدث أكثر من لحظة، ولكن كان هذا كافياً ليجعلني ألتقط تعبير عينيها وأضعه على الورق، وبطرف ريشتي قمتُ برسم هذا التعبير، وفي هذه المرّة لم أمزّق ما رسمت.

بعد ذلك قمت من مكاني واقتربت منها بهدوء، اعتقدت أنّها ما تزال على قيد الحياة. إنها قد رجعت إلى الحياة، إن حبّي قد بعث الروح في جسدها، ولكنني شعرت عن قرب برائحة ميت، رائحة ميت في حالة تحلّل. وكانت ديدان تتلوّى على جسدها وزنبوران ذهبيّان يطيران حولها أمام ضوء الشموع. كانت ميتة تماماً ولكن لماذا، كيف فتحت عينيها؟ لا أدري. أرأيت ذلك في عالم الرؤيا أم أنّها كانت حقيقة؟

لا أريد أن يطرح عليّ هذا السؤال. أهمّ ما في الأمر هو وجهها، بل عيناها، وأنا الآن أملك تلك العينين. لقد ملكت روح عينيها على الورق، ولم يكن جسدها ينفعني في شيء. هذا الجسد المحكوم بالعدم ويتحوّله إلى طعام للديدان والفئران تحت الأرض، من الآن فصاعداً أصبحتْ هي تحت إمرتي ولست أنا التابع لها. كنت أستطيع أن أرى عينيها في أيّة دقيقة أشاء. أخذت الرسم ووضعته بحذر شديد في علبة من الصفيح كنت أستخدمها لحفظ أشيائي، وخبّأتها في مخزن حجرتي.

كان الليل يرحل رويداً رويداً، وكأنّه قد أخذ قسطاً كافياً من الراحة، كانت تصل إلى مسامعي أصوات خفيفة بعيدة، قد تكون صوت طائر أو عصفور مسافر يحلم، أو صوت نباتات تنمو. في هذا الوقت كانت النجوم الباهتة تختفي وراء كتل الغيوم. أحسست بنسمات الصبح على وجهي في هذه الأثناء. ارتفع من بعيد صياح ديك.

ما الذي كنت أستطيع عمله بميت؟ بميت بدأ جسده بالتحلّل! فكّرت في البداية أن أدفنها في حجرتي، ثمّ فكرت في أن أخرجها وألقيها في بئر تنبت حوله زهور النيلوفر الزرقاء. ولكن كم كانت تحتاج هذه الأعمال إلى التفكير والجهد والبراعة حتى لا يتمّ

اكتشافها. بالإضافة إلى أنني لم اكن اريد ان يقع عليها نظر شخص غريب. كان يجب أن اقوم بكلّ هذه الأعمال لوحدي وبنفسي، ولأذهب للجحيم. وأية فائدة لحياتي بعدها؟ أما هي فإنّه من المستحيل أن تقع عين أيٍّ من الأشخاص العاديين، أي شخص سواي على جثتها. لقد أتت إلى حجرتي ومنحتني جسدها البارد وظلّها حتى لا يراها أحد، حتى لا تتلوّث بنظرات الغرباء. خطرت أخيراً ببالي فكرة: لو أقطع بدنها قطعة قطعة وأضعه في الحقيبة، في حقيبتي القديمة تلك، وأخرج بها بعيداً، بعيداً جداً عن أعين الناس وأقوم بدفنها.

هذه المرّة لم أتردّد. أتيت بسكّيني ذات المقبض العظمي والتي كنت قد احتفظت بها في مخزن حجرتي، وبكلّ دقّة قمت بتمزيق ردائها الأسود الرقيق الذي كان يحبس جسدها داخله كخيوط العنكبوت. مزّقت الشيء الوحيد الذي كان يغطّي جسدها. خيل إليّ كأنّها ازدادت طولاً عمّا كانت عليه. بعد ذلك، قمت بقطع رأسها فنزلت قطرات دم متجلّطة من حنجرتها، ثم قطعت يديها ورجليها ووضعت جميع أعضاء بدنها بترتيب في الحقيبة وغطّيتها بردائها، الرداء الأسود نفسه. أقفلتُ الحقيبة ووضعت مفتاحها في جيبي، وتنفّست الصعداء. وما إن فرغت من عملي حتى حملت الحقيبة لأختبر وزنها. لقد كانت ثقيلة. لم أشعر في حياتي بجهد كهذا. لا لم يكن بإمكاني أبداً أن أحمل الحقيبة بمفردي. أصبح الجوّ غائماً مرّة أخرى وبدأ مطر خفيف في التساقط. خرجت من حجرتي علّي أجد أحداً يستطيع أن يحمل الحقيبة معي. لم أجد أحداً في تلك النواحي. دققت النظر أبعد من ذلك فرأيت من خلال الضباب شبحاً مقوّس الظهر جالساً تحت شجرة سرو. لم يكن بالإمكان رؤية وجهه الملتفّ بشال. اقتربت منه ببطء لم أكن قد قلت شيئاً بعد حتى ضحك الشيخ ضحكة حادّة جافّة تثير الاشمئزاز اقشعر لها بدني، وقال: «إذا كنت تريد حمّالاً فأنا على أتمّ الاستعداد. هه، لديّ عربة لحمل التوابيت. إنني كلّ يوم آخذ الموتى لدفنهم في شاه عبد العظيم(*). أنا أصنع التوابيت أيضاً ولديّ الأحجام التي تناسب الجميع وهي بمنتهى الدقة. إنني في خدمتك، حالاً...».

وأطلق قهقهة اهتزّت معها كتفاه. رفعت يدي مشيراً ناحية بيتي، وقبل أن أتكلّم قاطعني قائلاً:

(*) المقصود هنا المقبرة الواقعة في إحدى ضواحي طهران، وهي بمثابة مزار ومرقد. وفي حين يعتقد الناس أنّها مدفن أحد أبناء الإمام الرضا، يعتقد بعض المؤرخين أنّها مرقد «أبو القاسم عبد العظيم» من سلالة أحد أئمّة طبرستان الزيديين.

«لا حاجة لذلك: إنّي أعرف بيتك. سآتي حالاً، هه». ونهض من مكانه. توجّهتُ إلى بيتي، دخلت حجرتي وجلبت حقيبة الجثّة بصعوبة حتى باب البيت رأيت أمام الباب عربة موتى قديمة ومتداعية شدّ إليها حصانان هزيلان بديا كهيكلين عظميين. كان الشيخ يجلس في مقعده محني الظهر وبيده سوط، ولكنه لم يلتفت صوبي لينظر إليّ أبداً. حملت الحقيبة بصعوبة ووضعتها في العربة. كان في وسطها مكان خاصّ للتوابيت. ذهبت إلى الأعلى واستلقيت في المكان المخصّص للتوابيت ووضعتُ رأسي على حافته حتى أستطيع أن أرى ما حولي. بعد ذلك جعلت الحقيبة تنزلق على صدري واحتضنتها بقوّة بكلتا يديّ.

ارتفع صوت السوط في الفضاء. سار الحصانان وهما يلهثان وكان البخار يخرج من أنفيهما ويبدو في ذلك الجوّ الممطر كأنابيب الدخان وخطواتهما كانت واسعة ومتناسقة. كانت قوائمهما الهزيلة كيدي سارق قطعت أصابعهما طبقاً للقانون وغمست بالزيت الحار، ترتفع بهدوء وتنزل بصمت. كانت الأجراس الصغيرة في رقبتيهما تترنّم بلحن مميّز في ذلك الجوّ الرطب. ولقد اجتاحني إحساس بالراحة لم أعرف له أيّ سبب بحيث إنّ حركة عربة التوابيت لم يكن لها أيّ تأثير عليّ. كنت فقط أشعر بثقل الحقيبة فوق قفصي الصدري. جثّتها، جنازتها، وكأنّما كان ثقل هذا الوزن يضغط دائماً على صدري. كان ضباب كثيف يغطي أطراف الطريق، وكانت العربة تشقّ طريقها بسرعة خاصّة وبطريقة مريحة بين الجبال والسهول والأنهار. كانت المناظر من حولي جديدة وفريدة لم أرَ مثلها في الحلم ولا في الواقع: جبال متقطّعة أشجار عجيبة وغريبة منكوبة ومنبوذة على جانبي الطريق ظهرت من خلالها منازل رمادية اللون بأشكال المثلّث والمكعّب بنوافذ منخفضة ومظلمة ودون زجاج. كانت هذه النوافذ تشبه عيوناً تعبة لشخص يعاني من هذيان الحمّى. ولم أدرِ ما الذي كانت تحمله الجدران في طيّاتها، بحيث تجعل الشتاء والبرودة تخترقان قلب الإنسان. وكان يبدو أنه لم يكن باستطاعة أيّ موجود حيّ أن يسكن هذه البيوت. قد تكون هذه المنازل شيدت لظلال مخلوقات أثيرية.

يبدو أنّ الحوذي كان يعبر بي طريقاً خاصاً أو متاهة. في بعض الأماكن فقط كانت جذوع أشجار مقطوعة وأشجار معوجّة وملتوية تحيط بالطريق، وخلفها ظهرت منازل منخفضة وعالية بأشكال هندسية مخروطية وشبه مخروطية، بنوافذ ضيّقة ومعوجّة ظهرت من خلالها ورود نيلوفر زرقاءتتسلق الأبواب والجدران. لقد اختفى هذا المنظر فجأة خلف ضباب كثيف. احتوت السحب الثقيلة قمم الجبال وضغطت عليها بقوّة،

وانتشرت قطرات المطر في الفضاء كالغبار والتراب بلا مبالاة وبلا تكلّف. بعد مدة من السير توقفت عربة الموتى عند جبل مرتفع وقاحل. تركتُ الحقيبة تنزلق من فوق صدري وقمت من مكاني.

كانت هناك بقعة أرض خضراء خلف الجبل هادئة، خالية من الناس. لم أكن أعرف هذه المنطقة ولم أكن قد رأيتها ولكنها بدت مألوفة لي وكأنها لم تكن خارج نطاق تصوّري. غطّت الأرض زهور النيلوفر الزرقاء عديمة الرائحة، بدا المكان وكأنما لم تطأه قدما إنسان من قبل. وضعت الحقيبة على الأرض. التفتَ نحوي الحوذي العجوز وقال: «هذا المكان قريب من شاه عبد العظيم. لن تجد مكاناً أفضل منه. الطير لا يخفق بجناحيه(*) . . . . هه! . . . .».

وضعت يدي في جيبي حتى أعطي الحوذي اجره. لم يكن في جيبي أكثر من قرانين وعباسي واحد(**). ضحك الحوذي ضحكة جافّة تثير الاشمئزاز وقال:

«لا داعي لذلك، سأقبض فيما بعد. إنّي أعرف منزلك، ألا تحتاج إلى شيء آخر . . . هه؟ ودَعْني أخبرك بأنّ لي بعض التجربة في حفر القبور. هه؟ لا داعي للخجل، تعال معي قرب الجدول، بجانب شجرة السرو، سأقوم بحفر حفرة بحجم الحقيبة ثم أذهب».

قفز الشيخ من مقعده بخفّة خاصّة لم أكن أتصوّرها. حملتُ الحقيبة واتجهنا نحن الاثنان صوب جذع شجرة بالقرب من نهر جافّ. قال لي:

« أهذا المكان مناسب؟» ودون أن ينتظر أيّ ردّ منّي انشغل بالحفر بواسطة الفأس والجاروف اللذين كان يحملهما معه. وضعت الحقيبة أرضاً وتسمّرت في مكاني استغرق الشيخ في عمله وهو محنيّ الظهر، بمهارة إنسان محترف. في أثناء حفره عثر على شيء شبيه بكوز خزفي لفّه بمنديل متسخ. ثم قام من مكانه وقال:

ـ وها هي الحفرة، إنّها بحجم الحقيبة تماماً، بمنتهى الدقّة هه!

وضعتُ يدي في جيبي حتى أعطيه أجره. لم يكن في جيبي أكثر من قرانين وعباسي واحد. قهقه الشيخ بضحكته الجافّة التي تدعو للاشمئزاز وقال:

(*) دلالة على الهدوء والبعد عن الضوضاء.

(**) وحدة صغيرة من النقد الإيراني.

- لا حاجة لهذا أبداً، لا داعي لهذا. إنّني أعرف منزلك هه، هذا بالإضافة إلى أنّي قد عثرت على كوز مقابل عملي. إنّه وعاء للزهور. إنّه من مدينة ري التاريخية، هه!

بعد ذلك ضحك بقامته المقوّسة واهتزّت كتفاه. وضع الكوز الذي كان قد لفّه في منديل متّسخ تحت إبطه واتّجه صوب عربة الموتى وبخفّة خاصّة اتّخذ مكانه على المقعد. ارتفع صوت السوط في الفضاء. بدأ الحصانان سيرهما وهما يلهثان. وفي ذلك الجوّ الرطب كانت أجراس رقبتيهما تترنّم بشكل خاصّ. اختفت العربة عن ناظري وراء كتلة الضباب.

ما إن أصبحت وحيداً، تنفّست الصعداء وكأنّما أزيح عن كاهلي حمل ثقيل، واجتاحني شعور عذب بالطمأنينة. تطلّعت حولي: لقد كان المكان عبارة عن بقعة صغيرة تقع وسط تلال وجبال زرقاء. على سلسلة من الجبال، ظهرت آثار ومبان قديمة بنيت بطوب سميك، وبالقرب منها كان يوجد نهر جافّ. كان هذا المكان منعزلاً، هادئاً وبعيداً عن الضوضاء. كنت أشعر بالسعادة من أعماق قلبي، وفكّرت أنّ هاتين العينين الواسعتين عندما تفيقان من سباتها الأرضي ستجدان مكاناً يناسب شكلها وبنيتهما. إلى جانب ذلك كان يجب أن تبقى بعيدة عن بقية البشر، بعيدة عن الموتى الآخرين، كما كانت أثناء حياتها بعيدة عن حياة الآخرين.

أخذت الحقيبة بحذر شديد ووضعتها وسط الحفرة. لقد كانت الحفرة بحجم الحقيبة تماماً بمنتهى الدقّة، ولكني أردت أن ألقي نظرة واحدة وأخيرة داخلها، داخل الحقيبة. نظرت حولي، لم يكن هناك أحد. أخرجت المفتاح من جيبي وفتحت الحقيبة ولكنّني عندما أزحت طرف ردائها الأسود، رأيت وسط الدم المتخثر والديدان الملتوية حول بعضها، عينين واسعتين جاحظتين تنظران إليّ بجمود وكانت حياتي غارقة في أعماق عينيها. أقفلت الحقيبة بسرعة وواريتها التراب ثم ثبت التراب بقدمي. ذهبت وأتيت ببعض من زهور النيلوفر الزرقاء عديمة الرائحة وغرستها فوق قبرها، ثم أتيت ببعض الحصى والرمل ونثرتها على قبرها حتى أمسح كلّ أثر للقبر بحيث لا يمكن لأحد أن يميّزه. لقد قمت بعملي بمهارة فائقة لدرجة أنني لم أتمكّن أنا بنفسي من تمييز مكان القبر عن بقية الأرض.

عندما انتهيت من عملي، ألقيتُ نظرة على نفسي فوجدت ملابسي ملوّثة بالتراب، ممزّقة وملطّخة بدم أسود ومتخثر، وكان يحوم حولي زنبوران ذهبيان والتصقت بي ديدان

صغيرة تتلوّى حول نفسها. أردت أن أمسح بقعة الدم عن طرف ثوبي، ولكني كلّما قمت بتبليل أطراف أكمامي بلعابي وحككتها كانت تزداد بقعة الدم عمقاً، إلى حدّ أنّها تسربت إلى بدني كلّه وشعرت ببرودة الدم اللزجة على جسدي.

كان الوقت قد قارب الغروب، وبدأ المطر ينزل خفيفاً. تتبّعت آثار عجلات عربة نقل الموتى دون إرادة منّي. وسرتُ، ولكن ما إن أظلمت الدنيا حتى فقدتُ آثار عربة نقل الموتى. كنت أسير ببطء دونما هدف أو تفكير أو إرادة، في الظلام الغليظ الحالك. ولم أكن أعلم إلى أين ينتهي بي المطاف.

بعدها، بعد أن رأيتُ تلك العينين الواسعتين وسط الدم المتخثّر، كنتُ أسير وسط ليل حالك، وسط ليل عميق يلفّ حياتي بأسرها. فلقد انطفأت إلى الأبد العينان اللتان كانتا لي بمثابة قنديل. في هذه الحالة أصبح سيّان عندي أن أصل إلى مكان ومأوى أو أن لا أصل أبداً.

ساد سكون مطبق، وخيّل إليّ أنّ الجميع قد نبذوني، فاحتميت بالأشياء الجامدة. لقد وجدت علاقة ما بيني وبين صيرورة الطبيعة، وبيني وبين الظلام الذي خيّم على روحي. إنّ هذا الصمت لغة لا نعرفها. لقد دار رأسي من فرط النشوة. انتابتني حالة غثيان، ولم تعد ساقاي قادرتان على حملي، وشعرت بتعب لا نهاية له. ذهبت إلى المقبرة بجانب الطريق وجلست على شاهدة قبر. أمسكت رأسي بكلتا يديّ. لقد احترت في أمري. فجأة أعادني إلى وعيي صوت ضحكة جافّة تثير الاشمئزاز. أدرتُ وجهي فرأيت شبح رجل جالس بجانبي وقد لفّ وجهه ورأسه بشال رقبته ووضع تحت إبطه شيئاً ملفوفاً بمنديل. التفتَ نحوي قائلاً:

«كنت بالتأكيد تريد الذهاب إلى المدينة. أضللت طريقك، هه؟ لا بدّ من أنك تتساءل ما الذي أتى بي إلى المقبرة في هذا الوقت من الليل ولكن لا تجزع. إنّ عملي مرتبط بالموتى. إنّ مهنتي هي حفر القبور، وهي ليست بمهنة سيئة هه؟ إنّني أعرف كلّ مسالك هذا المكان. اليوم مثلاً، ذهبت لأحفر قبراً فعثرتُ على هذه المزهرية تحت التراب إنّها من مدينة ري التاريخية، هه؟ لا تتردّد في أخذها. إنّني أهديك هذه المزهرية وأرجو أن تحتفظ بها كذكرى منّي».

وضعت يدي في جيبي وأخرجت قرانين وعباسياً واحداً، ولكن الشيخ قال لي وسط ضحكته الجافة التي تثير الاشمئزاز: «لا، أبداً، لا داعي لذلك. إنني أعرفك

وأعرف أين منزلك. على مقربة من هنا تقف عربة نقل الموتى التي أملكها. تعال أوصلك إلى منزلك. إنّ العربة على مسافة قدمين».

وضع الكوز في حضني ونهض. كانت كتفاه ترتعشان من فرط الضحك. أخذت الكوز وتبعت هيكل الشيخ المنحني. على زاوية الطريق وقفت عربة نقل موتى متداعية يجرّها حصانان أسودان نحيلان. اتخذ الشيخ مكانه على المقعد بخفّة خاصّة. ذهبت أنا وتمدّدت داخل العربة في المكان المخصّص لوضع التابوت، ووضعت رأسي على حافة المكان المرتفعة حتى أتمكن من رؤية ما حولي. وضعت الكوز على صدري واحتضنته بيدي.

ارتفعت قرقعة السوط في الفضاء، بدأ الحصانان بالسير وهما يلهثان. كانت خطواتهما عاليه ورشيقة، وحوافرهما تدقّ ببطء ودونما صوت، وكانت الأجراس في رقبتيهما تترنم بلحن خاصّ في ذلك الجوّ الرطب. كانت النجوم تنظر إلى الأرض من وراء السحب كحدقتيْ عينين تبرق وسط دم متخثّر. شعرت براحة عذبة تحتويني من رأسي حتى قدميّ. فقط كانت المزهرية تضغط على صدري كوزن جسد ميت. كانت الأشجار المتداخلة ذات الأغصان المعوجّة والمثنية تبدو متماسكة الأيدي في الظلام خشية الانزلاق والسقوط. لقد اصطفّت على جانبي الطريق منازل عجيبة وغريبة بأشكال هندسية متقطّعة وبنوافذ مهجورة سوداء. كان يصدر عن أسطح جدران هذه البيوت ضوء خافت ضعيف كالذي يصدر عن الحباحب. كانت الأشجار تمرّ بطريقة مخيفة في مجموعات وصفوف تهرب بعضها من بعض ويخيّل للناظر بأنّ أغصان زهور النيلوفر تلفّ حول جذوعها وتؤدي إلى سقوطها. كانت رائحة الموتى، رائحة اللحم المتحلّل تملأ كياني وكأنّ هذه الرائحة كانت على الدوام متغلغلة في جسدي وأنّني قضيت عمري كلّه نائماً في تابوت أسود يجرّه وسط ضباب وظلال مرتعشة شيخ منحني الظهر لم أتمكّن أبداً من رؤية وجهه.

وقفتْ عربة نقل الموتى. أخذتُ الكوز وقفزت خارج العربة. كنت أمام باب منزلي. دخلت حجرتي مسرعاً. وضعت الكوز على الطاولة وتوجّهت لآخذ علبة الصفيح، العلبة نفسها التي كنت أحتفظ فيها ببعض ما لديّ، وأحفظها في المخزن لكي أعطيها للشيخ الحوذي عوضاً عن أتعابه، لكنّه كان قد اختفى. ولم يبد أيّ أثر له أو للعربة. رجعت مرة أخرى إلى حجرتي يائساً. أشعلت القنديل وأخرجت الكوز من المنديل ومسحت التراب المتراكم عليه بواسطة كمّي. كان كوزاً خزفياً قديماً، بنفسجيّ اللون كزنبور ذهبي مسحوق، وعلى أحد جوانبه رُسم إطار لوزي من ورد النيلوفر

الأزرق، وفي وسطه. . . . وسط هذا الإطار، كان وجهها . . . كان قد رُسم وجه امرأة ذات عينين سوداوين واسعتين بشكل غير عادي، وكأنهما تلومانني على ذنوب لا تغتفر اقترفتها دون أن يكون لي علم بها، عينين ساحرتين كانتا في آن واحد مضطربتين دهشتين ومهدّدتين واعدتين. كانت هاتان العينان خائفتين، وفي أعماقهما كانت تشعّ أشعّة ميتافيزيقية مسكرة. كانت وجنتاها بارزتين وجبهتها عريضة، والحاجبان دقيقان متصلان. شفتاها ممتلئتان منفرجتان وشعرها أسدل دونما ترتيب والتصقت خصلة منه بصدغيها.

أخرجت اللوحة التي كنتُ قد رسمتها لها البارحة من علبة الصفيح وقارنتها بالرسم الموجود على الكوز. لم يكن بينهما أدنى فرق، وكأنّ كل واحدة منهما كانت نسخة للأخرى، أو كأنّما كانتا صورة واحدة رسمها رسّام تعس صانع مقلمات. قد تكون روح رسام الكوز قد حلت في جسدي أثناء رسمه وكانت يدي تحت إمرته. لم يكن من الممكن التمييز بينهما سوى أنّ ما رسمته كان على الورق بينما الرسم على الكوز جاء على طبقة قديمة من الخزف الشفاف أسبغت على الصورة روحاً غامضة، غريبة وغير عادية. ومن أعماق عينيها بزغ وميض روح شرّيرة. لا لم يكن من الممكن تصديق ذلك. العينان الواسعتان اللامباليتان، والحالة العميقة والطليقة معاً! ليس بإمكان أحد معرفة الإحساس الذي انتابني. كنت أريد أن أهرب من نفسي. هل كان هذا الحدث ممكناً؟ لقد تجسّمت أمام عيني، مرّة أخرى، جميع مآسي حياتي. ألم تكن عينا إنسانة واحدة في حياتي كافية؟ والآن شخصان بنفس العيون، بعينيها، هي تنظران إليّ! لا! لم يكن ذلك محتملاً أبداً. لقد كانت هذه نفس العيون التي ترقد هناك بالقرب من الجبل بجانب جذع شجرة السرو، بجانب النهر الجاف، تحت أزهار النيلوفر الزرقاء، وسط الدم الكثيف، وسط الديدان والقوارض والحيوانات التي اتّخذت من جسدها مرتعاً لها، وجذور النباتات التي انغرست سريعاً في حدقيتها لتمتصّ عصارتها وكانت حدقتاها تنظران إليّ بقوّة وحيويّة!

لم أتصوّر نفسي أبداً بهذا الشقاء، ولكن بدافع من ميلي الإجرامي الخفي في داخلي، كنتُ أشعر في الوقت نفسه بنوع من السعادة التي لا مبرّر لها، سعادة غريبة لأنّني أدركت بأنّ لديّ من يشاركني همومي منذ أمد بعيد. ألم يكن هذا الرسام القديم الذي قام بالرسم على هذا الكوز منذ مئات أو ربما آلاف السنين شريكاً لأحزاني؟ ألم يطوِ العوالم نفسها التي طويتها؟ حتى تلك اللحظة كنت أعتبر نفسي أكثر المخلوقات شقاءً ، ولكنّني أدركت أنه في ذلك الزمان الذي كان يعيش فيه فوق تلك الجبال وفي تلك المنازل والأحياء الخربة التي صُنعت من الأحجار الثقيلة أناسٌ تحلّلت الآن عظامهم، وقد تكون

ذرّات من الأجزاء المختلفة لأجسادهم تحيا داخل زهور النيلوفر الزرقاء. كان يعيش بين هؤلاء الناس رسّام سيّء الحظّ، حلّت عليه اللعنة. وربما وُجد رسام غلاف مقالم نعس مثلي أنا، مثلي تماماً. والآن فهمت وأستطيع أن أفهم جيداً بأنه هو أيضاً اكتوى بنار عينين واسعتين سوداوين بالضبط مثلي، وكان هذا عزاء لي.

أخيراً وضعت لوحتي بجانب الرسم الذي على الكوز، ثمّ ذهبت بعد ذلك وأعددت موقدي الخاصّ، وعندما احمرّ الجمر فيه جلبته ووضعته أمام الرسمين. سحبت عدة أنفاس من الأفيون وفي عالم الخلسة بدأتُ أحلق في الرسمين، إذ إنني كنت أريد أن أجمع أفكاري. وكان دخان الأفيون الأثيري هو الوحيد القادر على أن يجمع أفكاري وأن يولّد في داخلي راحة فكرية.

دخّنت كلّ ما تبقّى لي من الأفيون حتى يقوم هذا الأفيون العجيب بتشتيت كلّ المشكلات والحجب التي أسدلت أمام عينيّ، وكلّ الذكريات البعيدة الرمادية المتراكمة. لقد وصلت إلى الحالة التي كنت أنتظرها وكانت تفوق توقّعاتي: رويداً رويداً، أصبحت أفكاري دقيقة وكبيرة وسحرية. غرقت في حالة هي ما بين النوم والإغماء.

بعد ذلك، شعرت بأنّ الضغط والثقل من فوق صدري قد أزيحا وكأنّما قانون الجاذبية لم يكن له وجود بالنسبة إليّ، وكنت أطير بحرّية وراء أفكاري التي غدت عظيمة ورقيقة ودقيقة. لقد عمّت وجودي نشوة عميقة لا توصف. كنت قد تحرّرت من قيود جسدي ودخلت في عالم كان مليئاً، بالرغم من هدوئه، بأشكال وألوان سحرية عذبة انحلّت فيها بقايا أفكاري المتبعثرة. كنت غارقاً في أمواج من المداعبات الأثيرية. كنت أسمع نبضات قلبي وحركات شراييني وكانت هذه الحالة، بالنسبة إليّ، مليئة بالمعنى والنشوة.

كنت أتمنى من أعماق قلبي أن استسلم لنوم ينسيني كلّ شيء. لو كان هذا النسيان ممكناً ولو كان لهذا النسيان أن يدوم، لو كان من الممكن لعينيّ المطبقتين أن تغرقا ببطء فيما وراء النوم، في عالم من العدم الصرف لأفقد كلّ إحساس بوجودي، ولو كان لكلّ وجودي أن يتمازج في بقعة حبر أو في لحن موسيقيّ أو في شعاع ملوّن، ثمّ تتضخّم هذه الأشكال والأمواج إلى حدّ التلاشي والفناء، سأكون بذلك قد وصلت إلى أمنيتي.

انتابتني شيئاً فشيئاً حالة من الخمول والكسل، كنوع من التعب العذب اللذيذ، أو أمواج رقيقة تتسرّب خارج بدني، ثمّ شعرت بأن حياتي تعود القهقرى، أصبحت شاهداً

على مشاعر طفولتي وأحداثها وذكرياتها المنسية والتي امّحت من ذاكرتي. لم أكن فقط شاهداً لها بل إنني كنت شريكاً في كلّ جزئياتها وكنت أحس بها. كنت أصبحُ لحظة بلحظة أصغر سناً وأكثر طفولية، ثمّ فجأة أصبحت أفكاري باهتة ومظلمة، وخيّل إليّ أنّ كلّ وجودي قد علق على طرف خطاف رفيع، وأنني معلّق وسط بئر مظلم عميق، ثمّ سقطتُ من الخطاف. كنتُ أنزلق وأسقط، ولكن دون أنْ أرتطم بأيّ مانع. كانت هاوية لا متناهية وسط ليل أبدي، ثمّ تشكّلتْ بعد ذلك أمام عينيّ الصُّورُ التي كانت قد امّحت وتلاشت، وبلحظة طويت عالم النسيان الكلي. وحينما استرجعتُ وعيي، ألفيتُ نفسي فجأة في حجرة صغيرة وفي وضع خاصّ بدا، بالنسبة إليّ، طبيعياً بالرغم من غرابته.

في العالم الجديد الذي كنت قد أفقت فيه، ألفيت وضعه وحالته قريبين وأليفين إلى نفسي إلى درجة أنني أنست إليه أكثر من استئناسي لحياتي وبيتي السابقتين، وكأنه كان انعكاس حياتي الحقيقية. كانت دنيا أخرى ولكنها كانت من الألفة والقرب إلى حدّ أنه بدا لي أنني أعود إلى بيتي الأصلية، وكأنني ولدت في عالم قديم ولكنه أكثر طبيعية وأكثر قرباً.

كان الوقت يقارب الفجر والقنديل يشتعل على الرفّ. وكان ثمة لحاف في زاوية الحجرة ولكنني كنت مستيقظاً، وكنت أحسّ بأنّ جسدي ساخن وأنّ بقعاً من الدم ملتصقة بعباءتي وشال رقبتي. كانت يداي ملطّختين بالدم. وعلى الرغم من الحمّى ومن دوار الرأس، إلاّ أنني كنت أشعر بأن اضطراباً وإثارة من نوع خاصّ وُلدا في داخلي، وكانا أقوى من تفكيري بوجوب التخلّص من آثار الدم وأقوى من أن تأتي الشرطة للقبض عليّ على أية حال. كنت أترقّب منذ زمن أن أقع في يد الشرطة. ولكنني كنت مصرّاً على أن أتجرّع دفعة واحدة كأساً من الشراب المسموم الموجود على الرفّ قبل أن تأتي الشرطة للقبض عليّ، وكانت حاجتي للكتابة قد أصبحت عملاً إجبارياً بالنسبة إليّ. كنت أريد أن أقوم بانتزاع هذا الشيطان الذي يعذّب أعماقي منذ زمن. كنت أريد أن أقوم بتفريغ آلام قلبي على الورق. أخيراً، وبعد قليل من التردّد، سحبت القنديل أمامي، وهكذا بدأتُ:

كنت أعتقد دائماً أن الصمت هو أفضل الأشياء. كنت أظنّ أنه من الأفضل أن يكون الإنسان كطائر البطريق يبسط جناحيه ويفترش الساحل وحيداً. ولكن الآن لم يعد الأمر في يدي، فلقد حدث ما لم يجب أن يحدث، ومن يدري فلربّما الآن أو بعد ساعة تدخل عليّ زمرة مخمورة من رجال الأمن للقبض عليّ، وأنا ليس لديّ رغبة في تخليص

جثّتي من أيديهم. بالإضافة إلى ذلك، لم يبق أي مجال للإنكار حتى لو أني قمت بمسح بقع الدم. ولكن قبل أن أقع في أيديهم، سأشرب كأساً من قارورة الخمر، من ذلك الخمر الذي ورثته والذي وضعته على الرفّ.

والآن أريد أن أعصر حياتي بأكملها بكلتا يديّ، كعنقود من العنب، وأقطر عصارتها لأبلّ خمرها قطرة قطرة في حلق ظلّي الجاف كماء تربة الصلاة(*). ولكن قبل رحيلي أريد أن أدوّن على الورق هذه الآلام التي أكلتني قطعة قطعة في ركن هذه الحجرة كالجرب أو الجذام. بهذه الطريقة أستطيع أن أرتّب أفكاري وأنظمها بشكل أفضل. هل هدفي هو كتابة وصيّتي؟ لا، أبداً، فأنا لا أملك مالاً ليأخذه الديوان ولا ديناً ليسرقه الشيطان(**). بجانب ذلك، لن يكون لأي شيء على هذه الأرض أدنى قيمة لديّ. لقد أضعت ما كان كلّ الحياة بالنسبة إليّ. تركته. تركته عرضة للفناء. وبعد رحيلي، فإلى الجحيم. سيّان عندي إن قرأ أحد أوراقي المبعثرة أو ظلّت لسبعين سنة سوداء(***) دون أن تُقرأ. إنني أكتب بدافع من هذه الحاجة إلى الكتابة التي أصبحت الآن ضرورية. أنا محتاج، محتاج أكثر من أي وقت مضى، إلى أن أوصل أفكاري لموجودي الخيالي، لظلّي، هذا الظلّ المشؤوم المنحني على الحائط أمام نور القنديل، ويبدو أنه يقرأ كلّ ما أكتبه بدقّة ويلتهمه. لا بدّ أنّ هذا الظلّ يفهم أفضل مني! إنني أستطيع أن أتحدّث مع ظلّي فقط بطلاقة. إنه هو الذي يدفعني إلى الكلام. إنه الوحيد الذي يتمكّن من معرفتي. إنّه حتماً يفهم... إنني أريد أن أقوم بتقطير عصارة، لا بل شراب حياتي المرّ قطرة قطرة في حلق ظلّي الجاف، وأقول له «هذه هي حياتي!». من رآني بالأمس فقد رأى شاباً محطّماً مريضاً، أما من يراني اليوم، فإنه يرى شيخاً مقوّس الظهر، أبيض الشعر، محمرّ العينين ومشقوق الشفتين. أخاف أن أطلّ من نافذة حجرتي إلى الخارج، أن أنظر إلى نفسي في المرآة، لأنني أرى في كلّ مكان ظلالي المتعدّدة. ولكن لكي أتمكّن من سرد قصّة حياتي لظلّي المنحني، لا بدّ من أن أحكي له هذه الحكاية. آه، ما أكثر الحكايات التي تعود لأيام

(*) يقوم أتباع المذهب الشيعي بوضع قطعة من التربة التي يجب أن تؤخذ من أرض كربلاء بالقرب من مدفن الحسين، في موضع الرأس عند السجود، وذلك زيادة في التأكّد من طهارة المكان وارتفاع الجبين عن الأرض عند الصلاة.

(**) فضّلنا هنا الحفاظ على روح المثل الشعبي الفارسي بقدر الإمكان دون القيام بأي تغيير. ويقصد بالديوان هنا ديوان الدولة للضرائب أو الجباية.

(***) مثل عامّي فارسي.

الطفولة، والحبّ والجماع والزواج والموت، وليس في أيّ منها شيء من الحقيقة. لقد تعبت من القصص والعبارات المنمّقة.

سأحاول أن أعصر هذا العنقود، ولكن هل سأجد فيه أقلّ أثر للحقيقة أم لا. هذا ما لا أعرفه. إنّي لا أعرف أين أكون ولا أعرف إن كانت قطعة السماء هذه التي فوقي أو هذه الأشبار القليلة من الأرض التي أجلس عليها، تنتمي إلى نيشابور أو بلخ أو بنارس. على كل حال، أنا لا أثق بأيّ شيء.

إنّي من فرط ما رأيت من أشياء متناقضة وسمعت أقاويل متعددة، ومن فرط احتكاك نظري بأشياء مختلفة، بهذه الطبقة الرقيقة الصلبة التي تختفي الروح خلفها، لم أعد الآن أصدّق شيئاً. إنّي حتى هذه اللحظة أشكّ بثقل الأشياء وثباتها، بالحقائق الواضحة والجلية. لست أدري أنني فيما لو ضربت بأصابعي على الهاون الحجري الموجود في ركن من ساحة المنزل وسألته هل أنت ثابت وغير قابل للتغيّر وإن كان سيجيبني بالإيجاب، هل يجب حينئذ أن أصدّق أم لا؟

هل أنا إنسان فريد ومميّز؟ لست أدري، ولكنني حين نظرت الآن إلى المرآة لم أتمكن من التعرف إلى نفسي. لا، إنّ هذه والأشياء السابقة قد ماتت وتحلّلت، ولكن لا يوجد بيني وبينها أيّ سدّ أو مانع. يجب عليّ أن أقوم بسرد حكايتي ولكنني لا أعرف من أين أبدأ. إنّ الحياة بأسرها مليئة بالحكايات والقصص. يجب أن أعصر عنقود العنب وأسكب عصارته ملعقة ملعقة في حلق هذا الظلّ الهرم.

من أين يتوجّب عليّ أن أبدأ؟ إنّ الأفكار التي تغلي في رأسي تتعلّق بالوقت الحاضر وليس لها ساعة معينة أو دقيقة أو تاريخ. إنّ حادثاً وقع بالأمس قد يكون، بالنسبة إليّ، أكثر قدماً وأقلّ تأثيراً من حادث وقع منذ ألف عام.

ربّما لأنني قد قطعت جميع صلاتي بعالم الأحياء، فإنّ ذكريات الماضي تتجسّم أمامي. الماضي، المستقبل، الساعة، اليوم، الشهر والسنة، كلّ هذه الأشياء أصبحت سواسية عندي. إنّ مراحل الطفولة والشيخوخة المختلفة، أصبحت لا تعني لي شيئاً سوى هراء لا معنى له. إنّ هذه المراحل تصدق فقط على حياة الرعاع، أجَل الرعاع. كنت أبحث عن هذه الكلمة. الرعاع، هؤلاء الذين لحياتهم موسم واحد معيّن كفصول السنة وتقع حياتهم في منطقة الحياة المعتدلة. ولكن حياتي أنا كان لها دائماً فصل واحد وحالة واحدة وكأنّها انقضت كلّها في منطقة باردة غارقة في ظلام أبدي، على الرغم من

وجود شعلة تحترق في وسط جسمي وتذيبني كالشمع.

بين الجدران الأربعة التي تشكّل حجرتي والحصار الذي أقيم حول حياتي وأفكاري، تذوب حياتي كالشمع قطرة قطرة. لا، لقد أخطأت، بل كقطعة رطبة من خشب الوقود سقطت في زاوية التنّور، واحترقت وتفحّمت بنار القطع الأخرى ولكنها لم تحترق تماماً ولم تظلّ رطبة وطرية كما كانت، إنها فقط اختنقت من دخان وأنفاس الآخرين. إنّ حجرتي ككلّ الحجرات مبنية من الطوب والآجر فوق أطلال آلاف المنازل القديمة، وهي بهيكلها المصبوغ باللون الأبيض وحواشيها الحجرية المنقوشة ـ تشبه المقبرة تماماً. إن أقل جزئيات وتفاصيل حجرتي تكفي لكي تشغل ساعات طويلة من تفكيري، كالعنكبوت الموجود في زاوية الجدار. ومنذ أن لازمت الفراش لا يولوني اهتماماً كبيراً. إن مسمار الاصطبل الذي دقّ في الحائط كان يعلّق عليه مَهدي ومَهد زوجتي، وربّما حمل بعد ذلك أوزان العديد من الأطفال الآخرين. تحت المسمار بقليل ظهرت لوحة من جصّ الحائط، ومن أسفلها كانت تصدر روائح أشياء تواجدت في الماضي في هذه الحجرة. بحيث إنه لم يكن بإمكان أي تيار هواء أو ريح أن تزيل هذه الروائح السمجة، الكسل والكثيفة: رائحة عرق أجسام، رائحة أمراض قديمة، رائحة أفواه، رائحة أقدام، رائحة بول قوية، رائحة زيت فاسد، رائحة حصير مهترئ، عجّة محترقة، رائحة بصل مقلي، رائحة شاي الأعشاب الطبّية، رائحة استفراغ وقذارة أطفال، رائحة حجرة صبي وصل لتوه إلى مرحلة البلوغ، الأبخرة التي كانت تتصاعد من الطريق، وروائح موت أو في حالة النزاع، كلّها ما تزال حيّة وما تزال محتفظة بصفاتها المميّزة. هناك أيضاً روائح أخرى غير معروفة الأصل والمنشأ، وما يزال أثرها باقياً.

حجرتي مخزن مظلم فيه نافذتان تطلّان على العالم الخارجي، عالم الرعاع. إحداهما تطلّ على فناء منزلنا والأخرى تطلّ على الطريق، وتصلني من هناك بمدينة ري. المدينة التي يطلقون عليها اسم عروس الدنيا والتي تحتوي على الألاف من الطرق الضيقة والمنازل المنخفضة والمدارس واستراحات القوافل، المدينة التي تعتبر أكبر مدن العالم تتنفّس وتحيا خلف حجرتي.

هنا في ركن حجرتي عندما أغمض عيني تتجسّد أمامي الظلال الباهتة والمتداخلة للمدينة، والتي تركت آثارها عليّ، بقصورها، ومساجدها وحدائقها. كلّها كانت تتجسّد أمام عينيّ.

هاتان النافذتان تصلاني بالعالم الخارجي، بعالم الرعاع. ولكن في حجرتي مرآة معلّقة على الحائط أرى وجهي فيها. وفي حياتي المحدودة تعتبر هذه المرآة أهمّ، بالنسبة إليّ، من عالم الرعاع الذي لا يربطني به شيء.

من بين جميع مناظر المدينة يوجد أمام نافذة حجرتي دكّان قصّاب صغير، يستهلك يومياً خروفين. كلّما نظرتُ من النافذة إلى الخارج أرى القصّاب كلّ صباح يأتي حصانان أسودان نحيلان، حصانان محمومان يطلقان سعالاً جافّاً عميقاً، وقوائمهما الهزيلة تنتهي بحوافر وكأنّها أيدٍ قُطعت طبقاً لقانون وحشيّ ووُضعت في زيت مغلي. تتدلّى من جانبيهما جثث خراف يأتيان بها أمام الدكّان.

يداعب القصّاب لحيته المحنّاة بيده الملطّخة بالدهن. يقوم أوّلاً بإلقاء نظرة متفحّصة على جثث الخراف ثمّ يختار اثنين منها، يزن إليتيها بيديه ثمّ يأخذهما ويعلّقهما بخطاف الدكّان. يرحل الحصانان وهما يلهثان. ثمّ يأخذ القصّاب بملامسة ومداعبة الجسدين الغارقين في الدماء برقبتيهما المقطوعتين والعيون الجاحظة والجفون الدامية التي برزت من خلال جماجمهم المزرقّة. ثمّ يأخذ سكّيناً ذات مقبض من العظم يقطع بها بدقّة جسديهما قطعة قطعة. ويبيع زبائنه اللحم الخالص وهو يبتسم. بأي لذّة كان يقوم بكلّ هذه الأعمال! إنّي متأكّد من أنه يشعر بنوع خاص من المتعة واللذة. وهذا الكلب الأصفر الوقح الذي يحرس حيّنا، والذي ينظر بتحسّر إلى يدي القصّاب برقبته الملتوية ونظراته البريئة. هذا الكلب أيضاً يعرف كلّ هذا، ويعرف أنّ القصاب يلتذّ بعمله هذا.

على بُعد مسافة قصيرة، يجلس شيخ عجيب تحت سقيفة وقد فرش أمامه بساطاً عليه منجل وزوج من نعل الفرس وعدد من الخرز الملوّن وسكينة ومصيدة فئران وكلابتين صدئتين ودواة حبر، ومُشط مكسور الأسنان ومجرفة وإناء خزفي قد غطّاه بمنديل قذر. لقد انقضت الساعات والأيام والأشهر وأنا أنظر إليه من وراء النافذة، بشال الرقبة المتّسخ، بعباءته الشترية، بياقته المفتوحة التي تطلّ منها شعر صدره الأبيض، بجفونه الملتهبة التي تآكلت بفعل مرض سمج وعنيد وبالرقية التي ربطها على زنده. كان يجلس دائماً في الوضع نفسه، وكان في ليالي الجمعة فقط يقرأ القرآن مظهراً أسنانه الصفراء المتساقطة. أتصوّر أنه كان يكسب لقمة عيشه بهذه الطريقة إذ إنني لم أرَ أحداً يشتري منه شيئاً. يبدو لي أنني في الكوابيس التي كنت أحلمها كان يطالعني غالباً، وجه هذا الشيخ.

كم من الأفكار السمجة والحمقى نبتت كالأعشاب الضارّة خلف رأسه المشقّق

الحليق الذي لفّ حوله عمامة معرقة، وخلف جبهته المنخفضة؟

يبدو وكأنّ هذا البساط العجيب علاقة من نوع خاصّ بحياته. كم مرّة قرّرت أن أذهب وأتحدّث إليه أو أن أشتري شيئاً ممّا على بساطه. ولكنني لم أجرؤ. لقد أخبرتني مربّيتي أنّ هذا الرجل كان في صباه صانعاً للفخار ولكنه احتفظ لنفسه بهذا الكوز فقط وهو يكسب رزقه الآن من بيع السلع المتفرّقة.

كانت هذه الأشياء تشكّل علاقتي بالعالم الخارجي، أما عالمي الداخلي فلم يبق لي منه إلّا مربّيتي وزوجة عاهرة. ولكن (دادتي العزيزة) مربّيتها هي أيضاً. إنها مربّيتنا كلينا، وهكذا، فأنا وزوجتي، على نحوٍ ما، أقارب مقرّبين، ولقد قامت (الدادة) بإرضاعنا سوياً.

إنّ أمّها في الأساس كانت أمّي أيضاً، ذلك إنني لم أرَ أمّي وأبي أبداً. وأمّها، تلك المرأة الطويلة الرمادية الشعر، هي التي قامت على تربيتي. كنت أحبّ أمّها كما لو كانت أمّي. وبسبب حبّي لها اتخذتُ ابنتها زوجة لي.

لقد استمعتُ إلى قصص وحكايات عديدة عن أمّي وأبي، وأتصوّر بأنّ واحدة فقط من القصص التي روتها لي (الدادة) حقيقيّة.

إنّ أبي وعمّي كانا توأمين، وكان لكليهما الشكل نفسه والهيكل نفسه والطبائع نفسها، حتى أنّ صوتيهما كان واحداً، بحيث إنه لم يكن من السهل تمييز أحدهما عن الآخر. وكانت تربطهما أيضاً علاقة معنوية وإحساس بالمشاركة، فلو مرض أحدهما مرض الآخر. لقد كانا، حسب القول الشعبي، كتفاحة قسمتْ نصفين. وأخيراً، فقد كان كلاهما يعمل بالتجارة، وفي سنّ العشرين سافرا إلى الهند لبيع بضائع مدينة ري، كالأقمشة المتنوّعة مثل الأقمشة الحريرية والمورّدة والقطنية، والأقبية والشالات وإبر الخياطة والأدوات الفخارية والطين الخاصّ لغسل الشعر وأغلفة الأقلام. كان أبي في مدينة (بنارس) وكان يرسل عمّي إلى مدن الهند الأخرى للمتاجرة. بعد فترة، يقع أبي في حبّ فتاة (بيجم داسي) عذراء. كانت راقصة في معبد (لينجم). وكان عمل هذه الفتاة هو الرقص أمام إلّه (لينجم) العظيم وخدمة المعبد. كانت فتاة مليئة بالحيوية، قمحية اللون، نهداها بشكل الليمون، عيناها واسعتان مسحوبتان، حاجباها رفيعان متّصلان تضع بينهما خال أحمر.

الآن أستطيع أن أتخيل (بيجم دامي)، أي أمّي، بساريها الحريري الملّون والمطرّز بخيوط الذهب، بصدرها المفتوح، وعصابة الديباج حول رأسها، وجدائلها الكثيفة السوداء كلّيل أبديّ مظلم قد رُبط من الخلف، والأساور في رسغي قدميها ورسغي يديها، والحلقة الذهبية التي علّقت من طرف أنفها. أتخيّلها بعينيها الواسعتين السوداوين الناعستين المسحوبتين، بأسنانها البرّاقة، بحركاتها البطيئة الموزونة وهي ترقص على أنغام السيتار والطبل والطنبور والصنج والبوق، هذه الأنغام الرتيبة التي كان يقوم بعزفها رجال عراة مؤتزرون هذه الأنغام المليئة بالمعنى والتي تركّزت واجتمعت فيها كل أسرار سحر أهل الهند وخرافاتهم وشهواتهم وآلامهم، وتفتّحت كوريغات الورد بواسطة حركات (بيجم دامي) المتناسقة والمقدّسة وإيماءاتها الشهوانية. كانت الرعشة تسري على امتداد كتفيها وزنديها، تنحني ثمّ تلملم نفسها. هذه الحركات التي كانت تحمل معاني خاصّة ويتمّ الإفصاح عنها دونما كلام، أيّ تأثير كان من الممكن أن تخلفه في أبي خاصّة أنّ رائحة عرقها الحادّة القلفلية الممزوجة بعطر (الموجرا) وزيت الصندل كانت تزيد من الجانب الشهواني لهذه الرقصات. وهذا العطر يحمل رائحة عصارة الأشجار النائية والذي يثير المشاعر الخفية والمنسية، رائحة صندوق الأدوية، رائحة الأدوية التي تحفظ في غرف الأطفال والتي تجلب من الهند، زيوت مجهولة لديار مليئة بالرموز والعادات والطقوس القديمة. لا بدّ من أن الأعشاب الطبية التي كنت أستخدمها كان لها نفس الرائحة. كل هذا أيقظ ذكريات أبي البعيدة والمنسية. لقد وصل تعلّق أبي بـ (بيجم دامي) إلى حدّ أنه اعتنق مذهب الفتاة الراقصة، مذهب (لينجم). ولكن بعد فترة، حين تحمل الفتاة، تطرد من المعبد.

كنت قد ولدت لتوّي عندما رجع عمّي إلى (بنارس) من رحلته، ويبدو أنّ ميوله أيضاً تطابقت مع ميول أبي فيقع من كل قلبه في حبّ امي، وأخيراً يقوم بخداعها حيث إنّ شبهه الظاهري والمعنوي بأبي يسهّل عليه هذا الأمر. ولكن ما إن اكتشف الأمر حتى قالت أمّي إنها ستتركهما كليهما، إلّا في حالة واحدة وهي أن يقبل أبي وعمّي الرضوخ لاختبار الكوبرا، ومن يخرج حياً من هذا الاختبار ستصبح من نصيبه.

كان الاختبار على النحو الآتي: يتوجّب أن يُرمى أبي وعمي برفقة أفعى الكوبرا في حجرة مظلمة كبئر عميق، وسيكون من الطبيعي أن يصرخ الشخص الذي تعضّه الأفعى فيقوم حينئذ مروّض الأفاعي بفتح الباب وإنقاذ الآخر الذي ستصبح (بيجم دامي) من نصيبه.

قبل أن يقوموا بإلقائها في البئر المظلم طلب أبي من أمّي أن تقوم مرّة أخرى بالرقص أمامه، بأداء رقصة المعبد المقدسة، فتقبل أمّي وتقوم بالرقص على أنغام ناي مروّض الأفاعي، على ضوء المشعل، بحركات معبّرة، متناسقة ومرنة وهي تتلوّى كأفعى الكوبرا.

ثمّ يرمون أبي وعمي في الحجرة الخاصّة برفقة الكوبرا. بدلاً من صراخ مخيف، ارتفع صوت أنين اختلطَ بضحكة يقشعرّ لها البدن، صرخة جنونية، عندما يُفتح الباب يخرج عمي من الحجرة، ولكن وجهه وجه شيخ عجوز، وشعره قد ابيضّ من الهول والهلع الذي أصابه عند انزلاق الأفعى وسماعه لفحيحها الغاضب، تلك الأفعى ذات العيون المستديرة المليئة بالشرر والأسنان السامّة والجسد المكوّن من رقبة طويلة تنتهي بنتوء يشبه الملعقة ورأس صغير. من شدّة الخوف، يخرج عمّي من الحجرة، وحسب الاتفاق والشرط المسبقين أصبحت (بيجم داسي) من نصيب عمي. الشيء المرعب هو أنه لا أحد يعرف ما إذا كان الشخص الذي خرج من الاختبار حياً هو أبي أو عمّي، لأنه نتيجة لهذا الاختبار أصيب باختلال فكري ونسي حياته السابقة كليًا، ولم يتمكّن من التعرف إلى الطفل. ولهذا اعتقد الجميع أنّ الذي نجا هو عمّي.

ألا تتعلّق هذه الأسطورة بأكملها بحياتي؟

منذ ذلك اليوم وأنا لا أعتبر أكثر من شخص غريب وعالة.

وأخيراً يرجع عمّي أو أبي برفقة (بيجم داسي) إلى مدينة (ري) للقيام ببعض الأعمال التجارية، ويودعني أخته أي عمّتي.

تقول (الدادة) إنه عند الوداع تركت أمّي لي عند عمّتي قارورة شراب أرجواني اللون حلّ به سم استخرج من ناب أفعى هندية.

أي شيء أفضل من هذا تستطيع أن تتركه (بيجم داسي) كذكرى لطفلها؟ شراب أرجواني، اكسير الموت الذي يمنح الراحة الأبدية، قد تكون هي أيضاً قد عصرت حياتها كعنقود عنب وقامت وأهدتني شرابها من السمّ نفسه الذي قتل أبي. إني أعرف الآن أي هدية نفيسة وهبتها لي.

أما زالت أمّي على قيد الحياة؟ قد تكون الآن في حين انشغالي بالكتابة تتلوّى وترقص كالأفعى - كمن لدغتها حيّة - أمام ضوء المشعل في إحدى ساحات مدن الهند

البعيدة، بينما التفّ حولها النساء والأطفال والرجال الفضوليون العراة، في حين جلس أبي أو عمّي بشعره الأبيض منحني الظهر في زاوية الساحة ينظر إليها وتبدو له ذكرى البئر المظلم وفحيح الأفعى الغضبى وانسيابها وهي رافعة رأسها، وعيناها تبرقان، ورقبتها التي تصبح كالملعقة والخط الشبيه بالمنظار ظهر بلون رمادي غامق خلف رقبتها.

على أيّ حال، كنت أنا طفلاً رضيعاً عندما تركوني في أحضان (الدادة)، هذه التي كانت تقوم أيضاً بإرضاع ابنة عمّي، زوجتي العاهرة هذه. ولقد ترعرعت، في رعاية عمّتي ـ المرأة طويلة القامة والتي كان على جبهتها شعر رمادي ـ في هذا المنزل مع ابنتها العاهرة هذه.

منذ أن عرفت نفسي اتّخذت عمّتي أماً وكنتُ أحبها. كنت أحبها إلى حدّ أنني تزوّجت ابنتها، أختي بالرضاع، وذلك لأنها كانت تشبهها.

أعني أنني اضطررت إلى الزواج منها، إذ سلّمت هذه الفتاة نفسها لي مرة واحدة فقط، لن أنسى ذلك أبداً، وكان ذلك على فراش أمّها الميتة. كان قد انقضى من الليل برهة طويلة. ولكي أودعها الوداع الأخير، بمجرد أن نام أهل البيت قمت بملابسي الداخلية ودخلت حجرة الميتة ورأيت شمعتين كافوريتين تحترقان فوق رأسها. وقد وضعوا مصحفاً على بطنها حتى لا يحلّ الشيطان في جسدها. عندما أزحت قطعة القماش التي كانت تغطّي وجهها رأيت عمّتي بشكلها الوقور الأخّاذ. وكأنما تحلّلت في وجهها جميع العلاقات الأرضية. كانت في حالة دفعتني إلى الخشوع ولكن في الوقت نفسه، بدا لي الموت حدثاً طبيعياً واعتيادياً. لقد تجمّدت ابتسامة ساخرة في زاوية فمها. أردت أن أقبّل يدها وأخرج من الحجرة ولكن ما إن أدرت وجهي حتى عجبت لرؤية هذه العاهرة التي هي الآن زوجتي. تدخل الحجرة وأمام الأم الميتة، أمها، ألصقت نفسها بي وبأيّ دفء، وأخذت تجذبني نحوها وتقبّلني بحرارة. تمنّيت من فرط الخجل أن أغوص في الأرض، ولم أعرف كيف أتصرّف. بدا لي أن الميتة بأسنانها المصطكّة كانت تستهزىء بنا وأن ابتسامتها الهادئة قد تغيّرت. دون إرادة مني احتضنتها وقمت بتقبيلها، ولكن في هذه اللحظة أزيحت ستارة الحجرة المجاورة، وزوج عمّتي، والد هذه العاهرة، يدخل الحجرة بظهره المنحني وشال رقبة معقود. ثمّ أطلق ضحكة جافة مبتذلة تثير الاشمئزاز ويقشعرّ لها البدن، وكانت كتفاه تهتزّان ولكنه لم ينظر صوبنا. كنت أريد أن أغوص في الأرض من فرط الخجل ولو كنت قادراً لصفعت وجه الميتة التي كانت تنظر إلينا باستهزاء صفعة

قوية. باللعار! خرجت من الحجرة مصعوقاً بسبب هذه العاهرة. ربما كانت قد دبّرت هذه الخطّة حتى أجبر على الزواج منها.

وعلى الرغم من أنّنا إخوة في الرضاع إلاّ أنّني اضطررت أن أتزوّجها حفاظاً على شرفهم. فهذه الفتاة لم تكن عذراء، ولم أكن أعلم بذلك. لم يكن بإمكاني أن أعرف، بل أبلغوني بالأمر. في ليلة الزفاف حين أصبحنا وحيدين في الحجرة لم تنفع معها جميع توسّلاتي ولم تخلع ملابسها، وكانت تقول: «إنّي حائض». ولم تعطني أيّة فرصة للاقتراب منها. أطفأت المصباح وذهبت للنوم في الطرف الآخر من الحجرة. كانت ترتعد كشجرة الصفصاف وكأنهم قد ألقوا بها في بئر مظلم مع كوبرا. لن يصدق أحد. أعني أنه شيء لا يقبل التصديق أنها لم تدعني أقبّل شفتيها قبلة واحدة. في الليلة التالية، رقدت في نفس مكان الليلة السابقة على الأرض، واستمرّ الحال هكذا في كلّ الليالي التالية. ولم أكن أجرؤ. على كلّ، مضت مدّة وأنا أنام على الأرض في الطرف الآخر من الحجرة. من يصدق؟ لقد تمت شهرين وأربعة أيام على الأرض دون أن أجرؤ على الاقتراب منها.

كانت قد أعدّت مسبقاً ذلك المنديل المقصود. لقد لطّخته بدم حمامة، لا أدري. أو قد يكون المنديل نفسه الذي احتفظت به من ليلة غرامها الأولى حتى تزيد من استهزائها بي. حينئذ كان الجميع يهنّئونني وهم يتغامزون ولا بدّ من أنهم كانوا يقولون في قرارة أنفسهم: «إنّ صاحبنا قد احتلّ القلعة ليلة الأمس». وأنا لم أحاول أن أظهر لهم خلاف ذلك. كانوا يضحكون عليّ، كانوا يضحكون من بلاهتي. لقد عاهدتُ نفسي على القيام، يوماً ما، بكتابة كلّ هذا.

بعد أن عرفت أنّ لديها الكثير من الخلاّن، وربما أصبحتْ تنفر منّي بسبب تلاوة الشيخ لبعض الكلمات العربية ممّا جعلها تحت تصرفي، ربما تريد أن تكون حرّة. قرّرتُ أخيراً، ذات ليلة، أن أضاجعها رغماً عنها، ونفّذت قراري. ولكن بعد صراع طويل، نهضت وتركتني، وأنا قد أرضيت نفسي بالنوم والتقلّب تلك الليلة في فراشها الذي نفذت فيه حرارة جسدها وانبعثت منه رائحتها، وكانت الليلة الوحيدة التي نمت فيها براحة. ومنذ تلك الليلة، فصلت حجرتها عن حجرتي.

عندما كنت أرجع في الليل إلى المنزل، لم تكن هي قد عادت بعد، لم أكن أعرف إن كانت قد عادت أم لا، ولم أكن أساساً أرغب في معرفة ذلك. فلقد كان محكوماً عليّ بالوحدة، محكوماً عليّ بالموت.

كنت أريد أن أجد أي وسيلة لتكوين علاقة مع خلّانها. وهذا ما لن يصدّقه أحد. كنت أراقب أي شخص أسمع أنها ترتاح إليه، وأحمل نفسي ألف مذلّة وإهانة، وكنت أتعرف إلى هذا الشخص وأقوم بتملّقه وإغرائه بزوجتي وإحضاره لها، وأي نوع من الخلّان كانوا: بائع كرش، فقيه، بائع كبدة، رئيس الشرطة، شيخ دين، مراب وفيلسوف، تختلف أسماؤهم وألقابهم ولكنهم كانوا جميعاً صبيان بائع كوارع(*). كانت تفضّل عليّ كلّ هؤلاء. بأي مذلّة وتحقير كنت أعرّض نفسي للذلّ والإهانة. لن يصدّق أحد. كنت أخشى أن أفقد زوجتي. كنت أريد أن أتعلّم طريقة التصرف والسلوك والإغراء من خلّان زوجتي، ولكنني كنت فاشلاً يسخر منه جميع الحمقى، وكيف كنت أستطيع أساساً أن أتعلّم أساليب وتصرّفات الرعاع؟

الآن فقط أعرف أنها كانت تحبّهم لأنهم كانوا عديمي حياء، حمقى ومتعفّنين.

إنّ حبها كان دائماً مقترناً بالقذارة والموت. أكنت حقاً أرغب في مضاجعتها؟ أكان مظهرها وراء هيامي بها، أو نفورها مني، أو حركاتها وتصرفاتها، أو حبي وتعلّقي بأمّها منذ الصغر، أو كل هذه العوامل مجتمعة؟ لا، لا أعرف. الشيء الذي أعرفه هو أنّ هذه المرأة، هذه العاهرة، هذه الساحرة، لا أدري أي سمّ قد سكبته في روحي وكياني بحيث إني لا أريدها فحسب، بل إنّ كل ذرات جسدي كانت تحتاج إلى ذرات جسدها. كانت تصرخ بي أنها في حاجة إليها وكنت أتمنى بشدة أن أكون معها في جزيرة ضائعة لا وجود لإنسان فيها. كنت أتمنى أن يفجّر زلزال أو طوفان أو صاعقة سماوية كلّ هؤلاء العوام الذين يتنفّسون وراء جدران غرفتي، يتراكضون ويستمتعون، وأبقى أنا وهي فقط.

ألم تكن حينذاك ستفضّل عليّ حيواناً آخر، أو حيّة هندية أو تنيناً؟

كنت أتمنى أن أقضي معها ليلة واحدة ونموت ونحن نتعانق، ويبدو لي أنّ هذه هي النهاية الرائعة لوجودي وحياتي. الظاهر أنّ هذه العاهرة كانت تستلذّ وتستمتع بتعذيبي وكأنما الألم الذي يأكلني لم يكن كافياً. وأخيراً اعتزلت كل عمل ونشاط وأصبحت رهين البيت كالميت المتحرك. لم يكن أحد على علم بالسرّ الذي بيننا.

مربّيتي العجوز، أنيستي في موتي المتواصل كانت توبّخني، وبسبب هذه العاهرة كنت أسمع الناس حولي يتهامسون من وراء ظهري: كيف تتحمّل هذه المرأة المسكينة

(*) يقصد هنا أنهم جميعاً أقرب إلى النفس الحيوانية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكاتب كان من دعاة النباتية، وله كتاب حول فوائد النباتية.

هذا الزوج المخبول المجنون؟ ولقد كانوا محقّين في ذلك. فلم يكن بالإمكان تصديق درجة الذل التي وصلت إليها.

كنت أتضاءل يوماً بعد يوم، كنت أنظر إلى نفسي في المرآة فأجد وجنتيّ محمرّتين بلون اللحم الذي في واجهة دكّان القصّاب وجسدي مفعماً بالحرارة وعينيّ ناعستين تكسوهما هالة من الحزن.

لقد كنت أستلذّ من شكلي الجديد، وكنت قد شاهدت في عينيّ غبار الموت ورأيت أنني يجب أن أرحل، وأخيراً استدعو (الحكيم باشي)، طبيب العوام، طبيب العائلة الذي كان يدّعي أنه اهتمّ بتربيتنا. دخل الحجرة بعمامته المتعرّجة ولحيته الكثيفة، كان يفتخر أنه أعطى جدّي دواء لقوة الباه وأنه سقاني الخاكشير(*) وسكّر النبات وأجبر عمّتي على تناول نبات السنا. على كلّ حال، ما إن جلس بالقرب من فراشي حتى قام بجسّ نبضي ورأى لساني وأمرني بشرب حليب الأتان وماء الشعير وبأن أتبخّر يومياً ببخور اللبان والزرنيخ. ناول (الدادة) وصفة طويلة مفصّلة تشتمل على أعشاب وزيوت عجيبة وغريبة مثل عشب الزوفا، الزيتون، عرق سوس، الكافور، كزبرة البئر، زيت البابونج، زيت الغار، بذر الكتان، بذر الصنوبر، أباطيل أخرى. ولقد ازدادت حالتي سوءاً. فقط مربّيتي، مربّيتها أيضاً، كانت تجلس بالقرب من فراشي في زاوية من الحجرة بالوجه [illegible] وشعر رمادي، ترشّ الماء البارد على جبهتي وتحضّر لي الأعشاب الطبّية وتحدثني عن أحداث وذكريات طفولتي مع هذه (العاهرة). لقد قالت لي مثلاً إنّ زوجتي كانت معتادة منذ أن كانت في المهد أن تمضغ أظافر يدها اليسرى حتى أنها كانت تجرحها. وأحياناً كانت تحكي لي قصصاً، يخيّل لي أنّ هذه القصص كانت ترجع بعمري القهقرى وتولّد في داخلي حالة طفولية، ذلك أنها كانت تتعلق بذكريات تلك الحقبة عندما كنت صغيراً جداً وكنت أنام بجانب زوجتي في حجرة واحدة وفي مهد واحد كبير مزدوج. أتذكّر أنها في ذلك الوقت كانت تحكي لنا الحكايات نفسها. والآن أصبحت أجزاء منها لم أكن أصدّقها في السابق طبيعيةً بالنسبة إليّ.

وبما أنّ المرض قد أوجد في داخلي عالماً جديداً، عالماً مجهولاً وباهتاً مليئاً بالصُّوَر والألوان والميول التي لا يمكن تصوّرها عندما يكون الشخص سليماً، في داخلي كنت أحسّ

(*) بذور من الفصيلة الزيتية تستخدم كشاي لعلاج المعدة، وقد ذُكرت في بعض الكتب والمخطوطات العربية القديمة بهذا الاسم الفارسي.

الصراعات الموجودة في هذه الحكايات بلذّة واضطراب لا يمكن تصوّرهما. كنت أشعر أنني رجعتُ طفلاً. وحتى الآن، وأنا منهمك بالكتابة، أشارك في هذه الأحاسيس. إنّ كلّ هذه الأحاسيس تنتمي إلى الحاضر وليس إلى الماضي. الظاهر أنّ تصرفات الأقدمين وأفكارهم وآمالهم وعاداتهم التي انتقلت إلى الأجيال اللاحقة عن طريق هذه الحكايات كانت أحد واجبات الحياة.

منذ آلاف السنين والناس تردّد الأقوال نفسها، تمارس الحبّ بنفس الطريقة نفسها، وتعاني من المشاكل الطفولية نفسها. أليست الحياة بأكملها قصّة هزلية وحكاية حمقاء غير قابلة للتصديق؟ ألست أكتب أنا أسطورتي وقصّتي؟ والقصّة ما هي إلّا طريق للهروب من الآمال المحطّمة. الآمال التي لم تتحقّق، الآمال التي تصوّرها كل راوٍ حسب نفسيّته المحدودة والموروثة. ليتني أستطيع أن أنام كما في الماضي «يوم كنت طفلاً وجاهلاً» نوماً مريحاً ومتواصلاً. عندما استيقظت وجدت وجنتيّ محمرّتين كاللحم المعلّق في دكّان القصّاب وجسدي حاراً، وكنت أسعل سعالاً عميقاً ومروّعاً لم يكن معلوماً من أي حفرة تائهة من حفرات بدني كانت تصدر، سعالاً يشبه سعال الخُصُن التي تجلب جثث الخراف للقصاب في الصباح الباكر.

أتذكر جيداً أنّ الوقت كان قد أظلم تماماً، وقد قضيت دقائق وأنا في حالة الإغماء. قبل أن أغطّ في النوم كنت أتحدث إلى نفسي. في ذلك الوقت، كنت أشعر، لا بل كنت على يقين، أنني أصبحت طفلاً وأنني تمت في المهد. شعرت بشخص ما بقربي. كان قد نام كلّ أهل البيت منذ فترة طويلة. كان الوقت قبيل طلوع الفجر. والمرضى يعرفون بأنّ في هذا الوقت تبدو الحياة وكأنّها تجري خارج حدود الدنيا. كان قلبي يخفق بشدة، ولكنني لم أكن خائفاً. كانت عيناي مفتوحتين ولكن لم أكن أرى أحداً، لأنّ الظلام كان دامساً وغليظاً. انقضت بضع دقائق، وتبادرت إلى ذهني فكرة مريضة. قلت في نفسي «قد يكون هو». في هذه اللحظة، شعرت بيد باردة وضعت على جبهتي المحترقة.

ارتعدت، سألت نفسي عدّة مرات «ألم تكن يد عزرائيل؟» وغرقت في النوم. عندما استيقظت في الصباح قالت لي مربّيتي، إنّ ابنتي (أي زوجتي تلك العاهرة) أتت إليّ ووضعت رأسي فوق ركبتيها وهدهدتني كالطفل. قد يكون إحساسها بحنان الأمومة قد استيقظ في داخلها. ليتني كنت قد متّ في تلك اللحظة. قد يكون الطفل الذي كانت حاملاً به قد مات. هل ولد طفلها؟ لم أكن أعلم.

في هذه الحجرة التي كانت تتحوّل كلّ لحظة إلى مكان أضيق وأظلم من القبر، كنت دائماً في انتظار زوجتي، ولكنها لم تأتِ أبداً. ألم تكن هي السبب في ما آلت إليه حالتي؟ ليس مزاحاً، لقد مرّت ثلاث سنوات، لا بل سنتان وأربعة أشهر ولكن ما معنى اليوم والشهر، بالنسبة إليّ لا معنى لها. إنّ الزمان يفقد معناه بالنسبة إلى شخص يعيش في قبر. كانت هذه الحجرة مقبرة حياتي وأفكاري، وكلّ لهاث الآخرين وأصواتهم ومظاهر حياتهم، حياة العوام الذين خلقوا جميعاً، جسماً وروحاً، على هيئة واحدة كانت قد أصبحت عجيبة وبلا معنى.. منذ أن أصبحت طريح الفراش كنت قد صحوت في عالم عجيب لا يصدّق يجعلني في غنى عن عالم العوام، عالم من صلب ذاتي، عالم مليء بالمجاهل وكأنني كنت مرغماً على تفتيش وتفحّص جميع زواياه وجوانبه.

في الليل، عندما كان وجودي يتهاوج بين حدود عالمين، وقبل الدقيقة التي غرقت فيها في نوم عميق وممتع، كنت أحلم بأنني في طرفة عين أطوي حياة أخرى غير حياتي هذه. كنت أتنفّس في فضاء آخر، وكنت بعيداً.

كأنّني كنت أريد أن أهرب من نفسي وأغيّر قدري. عندما كنت أغمض عينيّ، كانت تظهر لي حياتي الحقيقية. كانت هذه التصاوير حياة خاصّة بها. كانت تختفي بحرية ثمّ تظهر مرّة أخرى. وكأنما لم يكن لإرادتي أي تأثير فيها، ولكن لم يكن هذا أيضاً أمراً مسلّماً به. إن المناظر التي كانت تتجسّم أمامي لم تكن حلماً عادياً، لأنني لم أكن بعد قد استغرقت في النوم. كنت في الصمت والسكون أقوم بتفكيك هذه التصاوير بعضها عن بعض ثمّ أقارنها بعضها ببعض. كان يخيّل إليّ أنني إلى ذلك الوقت لم أكن قد عرفت نفسي وأنّ الدنيا التي كنت أتصوّرها حتى ذلك الحين كانت قد فقدت مضمونها وقوتها وحلّت مكانها ظلمة الليل لأنهم لم يعلموني أن أنظر إلى الليل وأحبّه.

لا أعلم ما إذا كان ساعدي في ذلك الوقت تحت إمرتي أم لا. أتصوّر أنني لو كنت قد تركت يدي لإرادتها لتحرّكت بنفسها بواسطة قوة محرّكة مجهولة غامضة، دون أن أستطيع التدخّل في حركتها والتحكم بها.. لو لم أكن دائماً منتبهاً إلى جسدي، ولو لم أكن أقوم بمراقبته بشكل تلقائي، لكان قادراً أن يقوم بأعمال غير متوقّعة. إنّ إحساسي بأنني أتحلّل وأتجزأ حياً قد استيقظ في داخلي منذ زمن بعيد. وروحي أيضاً، مثل جسمي، كانت دائماً على نقيض وعدم اتفاق مع قلبي. كنت دائماً أطوي مرحلة غريبة من التحلّل والتجزئة، وأحياناً كنت أفكّر في أشياء لم أكن أنا نفسي قادراً على تصديقها. أحياناً كان يتوالد في داخلي إحساس بالشفقة، بينما كان عقلي يلومني على ذلك. غالباً عندما كنت

أتحدث إلى شخص ما أو أقوم بعمل ما وأناقش مواضيع شتّى، يكون تفكيري منشغلاً في مكان آخر، بشيء آخر. وكنت في داخلي ألوم نفسي على ذلك. لقد كنت كتلة في حالة تحلّل وتجزئة. الظاهر أنني كنت وسأبقى دائماً مزيجاً عجيباً غير متناسب.

الشيء الذي لا يقبل الاحتمال هو أنني كنت أشعر بالبُعد عن كلّ الناس الذين كنت أراهم وأعيش بينهم، ولكنْ هناك تشابهٌ ظاهري باهت، بعيد وقريب في آن واحد يربطني بهم. لقد كانت حاجات الحياة المشتركة هذه هي التي تقلّل من دهشتي، والتشابه الذي كان يؤلمني أكثر أنّ العوام أيضاً كانوا ينجذبون مثلي نحو زوجتي العاهرة، وكانت هي تحسّ برغبة حيالهم وإنني متأكد من أنّ هناك نقصاً في وجود أحدنا.

لقد أسميتها العاهرة لأنه لا يوجد أي اسم يناسبها جيداً كهذا الاسم. لا أريد أن أقول زوجتي لأنه لا توجد بيننا خصائص الزوجية التي كنت فقط أخدع بها نفسي. لقد أسميتها منذ الأزل بالعاهرة. ولكن كان لهذا الاسم جاذبية خاصة، وإن كنت قد تزوجتها فلأنها هي التي مالت نحوي في البداية، وكان هذا أيضاً نتيجة لمكرها ودهائها. لا لم يكن لديها أي ميل نحوي، وكيف كان من الممكن أن تميل إلى أحد؟ هذه المرأة اللعوب تحتاج إلى رجل لأجل الشهوة، وآخر للمغازلة، وآخر لأجل التعذيب. ولا أعتقد أنها كانت تكتفي بهذا التثليث. ولكن مما لا شك فيه أنها اختارتني أنا من أجل التعذيب. والحقيقة أنها لا يمكن أن تقوم بأفضل من هذا الاختيار. ولكنني أنا تزوجتها لأنها كانت تشبه أمها. لأنها كانت ذات شبه غامض وبعيد بي أنا نفسي.

والآن لا أحبها فحسب، بل إنّ كلّ ذرّات جسمي تريدها. أجل وسط جسمي بشكل خاصّ، لأنني لا أريد أن أخبىء أحاسيسي الحقيقية تحت ستار موهوم من الحب والميل والتأليه وذلك لأنني لا أتذوّق الاتجاه الهوزوارشني[*] الأدبي. كنت أعتقد بأنّ هناك شعاعاً أو هالة كالهالة التي يرسمونها حول رؤوس الأنبياء، تحوم وسط بدني، ولا بدّ أن تكون التي في وسط بدنها تطلب هالة بدني الذابلة، التعبة، وتجذبها صوبها بكل قوة.

عندما تحسّنت حالتي، قرّرت أن أذهب، أن أهيم على وجهي كالكلب المجذوم الذي يعرف أنه سيموت، كالطيور التي تختبىء عند موتها.

استيقظت في الصباح الباكر وأخذت الكعكتين اللتين كانتا على الرفّ، وهربت من

(*) لون أدبي ظهر في اللغة الفهلوية التي كانت اللغة الرسمية في العصر الساساني.

البيت دون أن أدع أحداً يشعر بي. هربتُ من الكارثة التي طوتني وسرتُ دون هدف معين بين الطرقات ومررت بلامبالاة بين العوام الذين بدت عليهم أمارات الطمع، وكانوا يلهثون وراء الثروة والشهوة. ولم أكن في حاجة إلى رؤيتهم، لأنّ الواحد منهم كان ينوب عن البقية: كانوا كلهم عبارة عن فم واحد تعلّقت به حفنة من الأمعاء التي تنتهي بجهازهم التناسلي.

شعرت فجأة بأنني أصبحت أكثر نشاطاً وخفّة. بدأت عضلات رجليّ بالمشي بسرعة وخفّة لا يمكن تصوّرها. شعرت بأنني تخلّصت من جميع قيود الحياة. رفعت كتفيّ وكانت هذه الحركة طبيعية. كنت في طفولتي أقوم بهذه الحركة عندما أشعر بأنني تحرّرت من قيد واجب أو مسؤولية.

كانت الشمس ترتفع في السماء وتزداد حرقة. وجدت نفسي أسير في الطرقات الهادئة، وكانت تظهر في طريقي المنازل الرمادية اللون ذات الأشكال الهندسية العجيبة والغريبة، المكعبة والمنشورية والمخروطية، بنوافذ خفيضة ومظلمة. وكانت تبدو هذه النوافذ بلا قفل ولا مصراع، بلا صاحب وذات وجود مؤقّت. وكأنما لم يكن بإمكان أي مخلوق حيّ أن يسكن هذه البيوت.

كانت الشمس، كشفرة ذهبية تبري جوانب من ظلال الحائط وتأخذها معها. كانت الطرقات تمتدّ بين الجدران العتيقة المبيضّة. كان المكان كله هادئاً يلفّه الصمت، كأنّ جميع عناصر الطبيعة الحارّة قد طبّقت قانون الصمت،، وكان ثمّة أسراراً مختبئة في كلّ مكان، بحيث لم تجرؤ رئتاي على التنفّس.

فجأة ألفيتُ نفسي خارج بوابة المدينة، وكانت حرارة الشمس تسحب العرق من بدني بآلاف من الأفواه الماصّة. وبدت النباتات الصحراوية تحت الشمس الحارقة بلون الكركم.

والشمس كعين شخص مصاب بالحمّى، نشرت أشعّتها المحرقة من أعماق السماء على منظر هادئ، خامد. غير أنه كان لتربة هذه الأرض ونباتاتها رائحة خاصّة، تذكّرني عند استشمامها من فرط قوتها بدقائق طفولتي. وهي لم تجسّد في ذاكرتي حركات ذلك الزمان وأحاديثه فحسب، بل إنني شعرت في لحظة ما بتلك المرحلة في داخلي، وكأنها حدثت بالأمس. أصابني دوار ممتع، كأنني قد ولدت مرة أخرى في عالم هائم. كان لهذا الإحساس خاصية مسكرة، وأثرت في عروقي وشراييني حتى أعماق وجودي كالخمر الحلوة

المعتّقة. في الصحراء تعرّفت إلى الأشواك والأحجار وجذوع الأشجار ونباتات اللهام الصغيرة، وتعرفت إلى الرائحة الأليفة للأعشاب، ومرّت بخاطري ذكرى أيامي البعيدة، ولكن كلّ هذه الذكريات كانت قد نأت عني بطريقة سحرية وخلقت لنفسها حياة مستقلة بها، في الوقت الذي لم أكن أنا سوى شاهد مسكين وكنت أحسّ أن هوّة عميقة قد حفرت بيني وبينها، شعرت بأنّ قلبي اليوم خاوٍ وأنّ النباتات قد فقدت عطرها السحري القديم وازدادت المسافة بعداً بين أشجار السرو، والتلال ازدادت جفافاً. إنّ المخلوق الذي كنته في السابق لم يعد له أيّ وجود، ولو أنني أحضرته وتحدّثت إليه لما سمعني ولما فهم حديثي. كان له وجه شخصي كنت أعرفه في السابق ولكن لم يكن جزءاً منّي مرتبطاً بي.

لقد بدت لي الدنيا وكأنّها منزل خاوٍ، حزين، وقد عاث الاضطراب في صدري، وكأنما يجب عليّ أن أمر، حافي القدمين، على جميع حجرات هذا المنزل. كنت أمضي من حجرات متداخلة ولكنني في آخر حجرة، عندما كنت أصل قبالة تلك العاهرة، كانت الأبواب جميعها توصد تلقائياً ورائي وتبقى فقط الظلال المرتعشة للجدران التي تلاشت زواياها كعبيد وإماء يقومون على حراستي.

عندما وصلت بالقرب من نهر (سورن)، ظهر أمامي جبل قاحل وجاف. ذكّرني منظر الجبل الجافّ والصامد بمربيتي، ولست أدري ما العلاقة بينها. مررت بجانب الجبل ووصلت إلى بقعة صغيرة ومنشرحة يحوط بأنحائها الجبل. غطّت الأرض زهور النيلوفر الزرقاء، ومن فوق الجبل ظهرت قلعة بنيت بالأحجار الثقيلة.

عندئذ شعرت بالتعب، فذهبت إلى شاطىء نهر (سورن) وجلست على الرمال في ظلّ شجرة سرو معمّرة. كان المكان خاوياً وهادئاً وكأنما لم تطأه قدم إنسان حتى الآن. انتبهت فجأة فرأيت طفلة خرجت من خلف أشجار السرو واتجهت صوب القلعة. كانت ترتدي ثوباً أسود صنع من خيوط رقيقة وخفيفة، كأنه نسج من الحرير. كانت تمضغ أظافر يدها اليسرى وتنساب أمامي بحركات طبيعية وتلقائية. لقد بدا لي أنني كنت قد رأيتها، وأعرفها، ولكنني من هذه المسافة البعيدة، وتحت أشعة الشمس، لم أستطع أن أعرف كيف اختبأت فجأة. تسمّرتُ في مكاني دون أن أتمكّن من القيام بأي حركة، ولكنني في هذه المرة رأيتها وهي تمرّ أمامي ثم تختفي. هل كانت مخلوقاً حقيقياً أم وَهْماً؟ أكنت أحلم أم أنني في حال اليقظة؟ مهما حاولت أن أتذكر، لم يجدني ذلك شيئاً. أحسست برعشة خاصّة فوق عمودي الفقري، وبدا لي أنه في تلك الساعة بعثت الحياة

في جميع ظلال القلعة فوق الجبل، وأنّ هذه الفتاة كانت من سكان مدينة (ري) التاريخية.

وفجأة صار المشهد الذي أمامي مألوفاً، وتذكّرت أنّي عندما كنت طفلاً أتيت إلى هذا المكان في أحد أيام الثالث عشر. أمّ زوجتي والعاهرة كانتا هناك أيضاً. كم جرينا ذلك اليوم في أثر بعضنا ولعبنا خلف أشجار السرو هذه، ثم انضمّت إلينا مجموعة من الأطفال الآخرين لا أتذكّرهم جيداً. كنّا نلعب لعبة الغميضة. وفي إحدى المرّات، وأنا أمشي خلف العاهرة بالقرب من نهر (سورن)، انزلقت قدمها ووقعت في النهر. أخرجوها وذهبوا بها خلف شجرة السرو لتغيير ملابسها، أنا أيضاً ذهبت في أثرها. قاموا بحجبها بعباءة نسائية، ولكنني رأيت متلصّصاً كلّ جسدها من خلف الشجرة. كانت تبتسم وهي تمضغ سبابة يدها اليسرى، ثم لفّوا جسدها بشال أبيض ونشروا ثوبها الحريري الأسود المنسوج من خيوط رقيقة في الشمس.

وأخيراً تمدّدت على الرمال تحت شجرة السرو المعمّرة. كان صوت الماء يصل إلى أذني مثل الكلمات المتقطّعة وغير المفهومة التي يُهمس بها في عالم النوم. أدخلت يدي لا إرادياً بين الرمال الدافئة الرطبة وضغطتُ بقبضتي الرمال الدافئة الرطبة. كانت كلحم صلب لجسد فتاة وقعتْ في الماء وقاموا بتبديل ملابسها.

لست أدري كم مرّ من الوقت. عندما نهضت من مكاني وبدأت أمشي دون إرادة مني، كان المكان كلّه هادئاً وساكناً. كنت أمشي ولكن دون أن أرى ما حولي. كانت هناك قوة خارجة عن إرادتي تجبرني على الذهاب، كان انتباهي كلّه موجهاً إلى قدميّ. لم أكن أمشي، ولكني كتلك الفتاة ذات الثوب الأسود، كنت أنساب على قدميّ وأمرّ. عندما عدت إلى وعيي وجدتُ نفسي في المدينة وأمام منزلي أب زوجتي. لست أدري لماذا انتهى بي المشوار إلى بيت والد زوجتي. كان ابنه الصغير جالساً على العتبة. كان هو واخته كتفاحة قسمت نصفين. العينان التركمانيتان المسحوبتان، الوجنتان البارزتان، اللون القمحي، الأنف الشهواني، والوجه النحيف المتناسق. كان جالساً ويضع سبابة يده اليسرى في فمه. بلا إرادة مني تقدّمت. أخرجتُ الكعك الذي كان في جيبي. أعطيته إياه قائلاً «هذا بعثته لكَ الماماه»، وهو كان ينادي زوجتي «الماماه»، أي بدلاً من أمّه.

ألقى نظرة تعجّب بعينيه التركمانيتين على الكعك الذي كان يمسكه بيديه بتردّد. جلستُ على العتبة وأخذته بين أحضاني وضممته إليّ بقوّة. كان جسده ساخناً، وكانت

ساقاه تشبه ساقيْ زوجتي. كانت له نفس حركاتها اللامبالية. كانت شفتاه تشبهان أبيه. ولكن الشيء الذي كنت أنفر منه لدى أبيه كان على العكس هو ما يجذبني ويشدّني إليه. كان يبدو أنّ شفتيه المفتوحتين قليلاً قد انفصلتا لتوّهما من قبلة حارّة طويلة. قبّلت فمه المفتوح قليلاً، وكانت شفتاه تشبهان شفتي زوجتي. كان لشفتيه طعم لاذع ومرّ كطعم نهاية الخيار. لا بد من أنّ لشفاه العاهرة الطعم نفسه.

في هذا الوقت، رأيت والده العجوز المنحني الظهر بشاله المعقود حول رقبته خارجاً من باب المنزل. مرّ دون أن ينظر صوبي وقهقه قهقهة متقطّعة مروّعة تنتصب لها شعيرات بدن الإنسان. كان كتفاه يهتزّان من فرط الضحك. تمنّيت من فرط خجلي أن أغوص في الأرض. كان الوقت يقترب من الغروب. نهضت وكأنني كنت أريد أن أهرب من نفسي. ودون إرادة منّي سلكت طريق المنزل. لم أكن أرى شيئاً أو أحداً وكأنني كنت أتحرك في وسط مدينة مجهولة وغير معروفة. كانت حولي منازل عجيبة وغريبة بأشكال هندسية متقطعة، بنوافذ سوداء مهجورة، وكأنما لم يستطع اي كائن حيّ أن يسكنها أبداً، غير أنّ جدرانها البيضاء كانت تشعّ بضوء باهت، والشيء الغريب، الشيء الذي لم أكن قادراً على تصديقه، هو أنّني كلّما وقفت قبالة اي من الجدران، كان ظلّي يسقط في ضوء القمر على الحائط كبيراً وداكناً ولكنّه بدون رأس ـ لم يكن لظلّي رأس ـ ، كنت قد سمعت أنّ المرء إذا كان ظلّه بلا رأس، فإنه سيموت قبل نهاية السنة.

دخلت بيتي خائفاً واحتميت بحجرتي. وعند ذلك بدأت أرتجف وبعد أن نزف أنفي مقداراً كبيراً من الدم،سقطت في الفراش مغشياً عليّ.انشغلتْ مربّيتي بالاعتناء بي.

قبل أن أنام نظرتُ إلى وجهي في المرآة، رأيت وجهي محطّماً شاحباً بلا روح.

كان وجهي شاحباً إلى درجة أنني لم أتعرّف إلى نفسي. توجّهت إلى فراشي وسحبت اللحاف على رأسي، تقلّبت، أدرت وجهي صوب الحائط، احتضنت رجليّ وأطبقت عينيّ وتابعت تخيّلاتي. هذه الخيوط التي تشكّل قدري المظلم الحزين المهيب والمليء باللذة، حيث تختلط الحياة بالموت ويُظهر إليّ الوجود التصاوير المنحرفة، الميول القديمة المقبورة، الميول الباهتة والمخنوقة التي تعود إلى الحياة مرّة أخرى وتردّد صيحات الانتقام. في هذا الوقت، كنت أقتلع من الطبيعة والحياة الظاهرية وكنت على استعداد أن أفنى في التيار الأزلي. قلت في نفسي مرّات عدّة: «أيها الموت، أين أنت أيها الموت؟» وهذا ما جعلني أشعر بالسكينة وأطبق عينيّ.

ما إن أطبقت عينيّ حتى رأيت نفسي في ميدان (المحمدية) حيث نُصبت مشنقة عالية عُلّق بها الشيخ الذي يبيع البضائع المتفرّقة أمام حجرتي. وبأسفل المشنقة جلس بعض السكارى من رجال الشرطة يحتسون الخمر، وأمّ زوجتي. كانت هناك بوجهها المورد - كوجه زوجتي الذي أراه الآن في أوقات الغضب حيث يعلو شفتيها شحوب وتجحظ عيناها بشكل مخيف تشدّ يدي وتخرجني من وسط الجموع، وتشير للجلاد الذي كان يرتدي ملابس حمراء وتقول: «أشنق هذا أيضاً». أفقتُ من نومي خائفاً، كنت أحترق كالأتون وجسدي قد بلّله العرق وحرارة محرقة تشتعل فوق وجنتيّ. وحتى أنقذ نفسي من براثن هذا الكابوس، قمت وشربت الماء ورششت قليلاً منه على وجهي ورأسي، وعدت لأنام ولكن النوم لم يعرف طريقه إلى عينيّ.

في ضوء حجرتي الخافت، كنت أحملق في جرّة الماء الموجودة على الرف، تصورت أنني لن أستطيع النوم طالما أنّ الجرّة على الرف. تولّد فيّ خوف لا أساس له من أن الجرّة ستسقط. قمت من فراشي لأثبت وضعها، ولكن بواسطة تحريك مجهول لم أنتبه إليه. اصطدمت يدي عمداً بالجرّة فسقطتْ وانكسرت. أخيراً أطبقت جفوني، ولكنّني تصوّرت أنّ مربّيتي قد استيقظت وأخذت تنظر إليّ. كوّرت قبضتي تحت اللحاف، ولكن لم يحدث أي شيء خارق. سمعت صوت باب المنزل وأنا في حالة الإغماء وسمعت وقع أقدام مربّيتي وهي تجرّ خفّيها وتذهب لتشتري الخبز والجبن.

بعد ذلك، سمعتُ صوتاً بعيداً لبائع ينادي «لديّ توت أرضي لعلاج الصفراء». لا، إنّ الحياة بدأت مملّة كالمعتاد. كان النور يزداد عندما فتحت عينيّ. كانت قطعة من انعكاس الشمس على سطح الماء في حوض منزلنا، دخلت من شباك حجرتي وأخذت ترتعش على السقف.

بدا حلم ليلة البارحة بعيداً وباهتاً وكأنني كنت قد رأيته منذ عدة سنوات حينما كنت طفلاً. أحضرت مربّيتي إفطاري، وبدا لي وجه مربّيتي طويلاً ونحيفاً وكأنّه منعكس على مرآة متكسّرة. لقد ظهرت بشكل مضحك لا يصدّق وكأنّ ثمة وزناً ثقيلاً يشدّ وجهها إلى الأسفل.

على الرغم من أنّ (الدادة) العزيزة كانت تعلم أنّ دخان (الشيشة) مضرّ لي، إلاّ أنها كانت تدخّنها في حجرتي. إنها أساساً لا تشعر بالراحة إلاّ بعد أن تدخن. من كثرة حديث مربّيتي عن بيتها وعن زوجة ابنها وابيها، فقد أصبحت شريكاً لمتعها الشهوانية. يا

للحماقة. أحياناً أفكر دون قصد في حياة سكان بيت مربّيتي، ولكنني لا أعلم لماذا كان أي شكل من حياة الآخرين وملذّاتهم يجعلني أُصاب بالغثيان، في حين أنني كنت أعلم بأن حياتي قد انتهت وأنها تنطفىء، وأنها تنطفىء بشكل مؤلم وبطء. ماذا يعنيني من توجيه تفكيري إلى حياة الحمقى والعوام الذين كانوا في صحة جيدة وكانوا يأكلون جيداً وينامون جيداً، ويمارسون الحب جيداً، ولم يشعروا أبداً بذرّة من الآلام، تدقّ أجنحة الموت في كلّ لحظة على رؤوسهم ووجوههم.

كانت (الدادة) العزيزة تعاملني كما لو كنت طفلاً. كانت تريد أن ترى كل جسمي كنت لا أزال أخجل من زوجتي. عند دخولي الحجرة كنت أغطي المخاط الذي بصقته في الوعاء، وأمشط شعري ولحيتي وأعدل من وضع قلنسوة النوم، ولكنني لم أكن أشعر بأي خجل من مربّيتي. لست أدري لماذا حشرت هذه المرأة التي ليس لها أي علاقة بي نفسها إلى هذا الحدّ في حياتي؟ أتذكر أنه في هذه الحجرة التي تقع عند خزان المياه كانوا يقيمون الكرسي(*) في الشتاء، وكنت أنا ومربّيتي والعاهرة ننام حول الكرسي، عندما كانت عيناي تتفتّحان في ساعات الفجر الأولى، كانت تبعث الروح أمام عيني في الرسم الموجود على ستارة الباب المطرّزة. كم كانت غريبة ومروّعة هذه الستارة. لقد رسم عليها شيخ منحني الظهر، يشبه دراويش الهند، يجلس تحت شجرة سرو وبيده آلة تشبه السيتار وأمامه فتاة شابة جميلة مثل (بيجم داسي)، راقصة الهند، قد كُبّلت يداها بالسلاسل وكأنها أُجبرت على الرقص أمام الشيخ. وكنت أتصوّر في قرارة نفسي أنّ من المحتمل أن يكون هذا الشيخ أيضاً قد أُلقي به في بئر عميق مع أفعى الكوبرا حتى أصبح بهذا الشكل وابيضّ شعر رأسه ولحيته.

لقد كانت من تلك الستائر المزركشة بخيوط الذهب التي قد يكون عمي أو أبي أتى بها من البلاد البعيدة، عندما كنت أكثر من التدقيق في هذا الشكل كان ينتابني الخوف، فأوقظ مربّيتي الغارقة في النوم، فتلصقني بها، بنفسها الكريه الرائحة، وبشعرها الخشن الذي كان يحتكّ بوجهي. في الصباح عندما فتحتُ عينيّ بدت لي بهيئتها السابقة، غير أنّ خطوط وجهها أصبحت أكثر عمقاً وصلابة.

لكي أنسى وأهرب من نفسي غالباً ما أسترجع أيام طفولتي، حتى أشعر أنّني في

(*) الكرسي عبارة عن مصطبة يُحفر في وسطها تجويف أو توضع فوق منقلة أو موقد يُحفر وسط الحجرة للتدفئة، وينام حولها أفراد الأسرة وذلك بإدخال أجسادهم تحتها حتى الكتفين وتغطية أجسادهم بالأغطية التي تغطّي المصطبة أيضاً.

الأحوال التي سبقت مرضي. حتى أشعر أنني سليم. حتى الآن كنت أشعر أنني طفل وهناك روح أخرى تعطف عليّ بسبب موتي، بسبب فنائي. تعطف على هذا الطفل الذي سيموت. في المواقف المخيفة من حياتي، كنت بمجرّد أن أرى وجه مربّيتي الهادىء، وجهها الشاحب وعينيها العميقتين الساكتين الباهتتين، وأرنبة أنفها الرقيقة وجبهتها العظمية العريضة، كانت تستيقظ في داخلي ذكرياتي الماضية. قد تكون هناك موجات غامضة تنبثق من مربّيتي وتمنحني السكينة. كان هناك خال لحمي ظهر عليه الشعر فوق صدغها. وكأنني انتبهت هذا اليوم فقط لخالها. لم أكن في السابق دقيقاً عندما كنت أنظر إلى وجهها.

بالرغم من أنّ (الدادة) العزيزة قد تغيّرت ظاهرياً، إلّا أنّ أفكارها ظلّت على حالها. وكانت قد ازدادت تعلّقاً بالحياة. كانت تخشى الموت كالبعوض الذي يحتمي بالحجرة في بداية الخريف. أما حياتي أنا فلقد كانت تتغيّر كل يوم وكل دقيقة. كان يبدو لي أنّ طول الزمن والتغيّرات التي يخضع لها الآخرون في سنين عديدة، كانت في حالتي سرعة السير هذه والأحداث تتضاعف وتزداد عجلة آلاف المرات. في الوقت الذي اتّخذت سعادتها طريقاً معاكساً نحو الصّفر ومن المحتمل أن تكون قد تجاوزت الصفر. هناك من يبدأ في الاحتضار وهو في سنّ العشرين، وهناك من يحتضر بهدوء وبطء أثناء الموت، ينطفىء كقنديل نفد زيته.

عند الظهيرة حين أحضرتْ لي مربّيتي طعام الغداء، قلبتُ إناء الغداء وصرخت. صرخت بكلّ قواي. وجاء جميع أهل المنزل واجتمعوا أمام باب حجرتي. جاءت تلك العاهرة أيضاً وانصرفت سريعاً. نظرتُ إلى بطنها، لقد برز. لا، إنها لم تلد بعد. ذهبوا لإخبار الطبيب. كنت في أعماقي مستمتعاً لأنني، على الأقلّ، سبّبت المتاعب لهؤلاء الحمقى.

وصل الطبيب بلحيته الكثّة وأمر بأن أتعاطى الحشيش. ما أغلى وأثمن هذا الدواء لحياتي المعذّبة! عندما كنت أتعاطى الحشيش، كانت أفكاري عظيمة رقيقة، سحرية وسامية، وكنت أسير وأتجوّل في عالمٍ آخر وراء هذا العالم العادي.

كانت أفكاري وتخيّلاتي تتحرّر من قيود كثافة الأشياء الأرضية وأثقالها وتطير نحو فلك هادىء وساكن. وكأنني وضعتُ على جناحيّ خفّاش ذهبي، وكنت أتجول في عالم خالٍ مضيء، لا أواجه فيه أي عائق. لقد كان هذا التأثير عميقاً ومليئاً بالمتعة حتى أنه فاق متعة الموت.

عندما نهضت من أمام المنقلة توجهْت إلى نافذة حجرتي التي تفضي إلى الفناء. رأيت مربّيتي جالسة في الشمس تنظّف الخُضَر. سمعتها تقول لزوجة ابنها: «لقد ارتابنا الخوف جميعاً، ليت الله يميته ويريحه!» يبدو أنّ الطبيب قال لهم بأنني لن أشفى.

ولكنني لم أتعجّب. كم هم حمقى هؤلاء الناس! بعد ساعة، عندما أتت لي بالأعشاب الطبية، كانت عيناها قد احمرّتا تورّمتا من فرط البكاء، ولكنها كانت ترغم نفسها على الابتسام أمامي. لقد كانوا يؤدّون الألاعيب أمامي، وبأي غباء. يظنّون أنني أنا نفسي لا أعلم؟ ولكن لماذا تُظهر هذه المرأة عطفها عليّ؟ لماذا تعتبر نفسها شريكة آلامي؟ لقد أعطوها في يوم ما مبلغ من المال ووضعت ثدييها المتهدّلين السوداوين كالقربة في فمي. ليت الجذام كان قد نال من ثدييها. الآن، عندما أرى ثدييها، أشعر بالغثيان لأنني في ذلك الوقت كنت أمتصّ بشهية بالغة عصارة حياتها وكانت تمتزج حرارة جسدينا. كانت تدلك جسدي كلّه وهذا تتصرّف معي الآن بجسارة خاصة يمكن أن تكون لامرأة بلا زوج. ما زالت تنظر إليّ كطفل، لأنها كانت في وقت ما تأخذني للحوض لقضاء حاجتي. من يدري ربّما كانت تتمتّع بجسدي كما تفعل النساء مع اللواتي يخترنهنّ كأخوات(*).

وحتى الآن، بأيّ اهتمام ودقّة تقوم بالاعتناء بي! وعلى حدّ قولها تقوم بـ (تبليل وتجفيفي). لو أنّ زوجتي، هذه العاهرة، كانت تهتمّ بي لما أعطيت المجال لـ(الدادة) العزيزة، إذ كنت أثق أكثر بدائرة تفكير زوجتي وإحساسها بالجمال. أو ربّما كانت الشهوة فقط هي التي ولّدت بي هذا الإحساس بالخجل والحياء. من هذه الناحية، كنت أقلّ إحساساً بالخجل مع مربّيتي، وكانت هي فقط تُعنى بي. لا بدّ أنّ مربّيتي كانت تعتقد بأن هذا قدرها وهذا نجمها. بالإضافة إلى ذلك كانت هي تستفيد من مرضي، فكانت تخبرني بجميع مشاكلها العائلية، أفراحها ومشاجراتها، واصفة لي شخصيتها البسيطة، المؤذية، الذليلة، وهمومها التي تحملها من زوجة ابنها وكأنها كانت ضرّتها التي استولت على حبّ ابنها وشهوته وبأيّ حقد كانت تسرد لي هذا! يجب أن تكون زوجة ابنها جميلة. لقد رأيتها ذات مرة من خلال النافذة التي تفضي إلى الفناء. عيناها رماديتان، وشعرها أشقر، وأنفها صغير ودقيق.

(*) من العادات التي كانت شائعة بين طبقات معيّنة في إيران هي أن تقوم المرأة باختيار أُخت لها، وتُقام بعض الطقوس في هذه المناسبة. ولكون الكاتب كان ناقداً لأوضاع عصره فهو هنا يلمّح بإمكانية وجود علاقة بين المرأة وأختها المختارة. وقد كتب عن هذه العادة والطقوس المصاحبة لها في كتاب له عن الفولكلور والعادات الشعبية والعقائد الدينية.

كانت مربّيتي تحدّثني أحياناً عن معجزات الأنبياء، ظنّاً منها بأنها بهذه الطريقة تقوم بتسليتي. ولكنني كنت أغبطها على حمقها وتفكيرها المنحطّ. وأحياناً أخرى كانت تأتي لي بالأخبار، ولقد أخبرتني مثلاً، قبل أيام، بأنّ ابنتها (تلك العاهرة) كانت تخيط في ساعة السّعد «لباس القيامة»(*) للطفل. لطفلها هي. ثمّ، وكأنها هي أيضاً تعرف الحقيقة، تقوم بالتخفيف عنّي. وأحياناً كانت تذهب إلى بيوت الجيران وتأتي لي بالأدوية والعلاجات. تذهب إلى الساحر وقارىء الطالع والفنجان، تفتح الكتاب وتستشيرهم في أمري. وفي يوم الأربعاء الأخير من السنة(**)، ذهبتْ وأحضرت للتبرّك وعاء فيه بصل وأرزّ وزيت فاسد، وأخبرتني بأنها تسوّلت هذه الأشياء بنيّة شفائي، وكانت تطعمني هذه الأوساخ دون علمي. وبين وقت وآخر، كانت تورّطني بأعشاب الطبيب الشعبية، تلك الأعشاب المؤذية التي وصفها لي ذلك الطبيب: عشبة الزوفا، عرق السوس، كافور، كزبرة البئر، بابونج، زيت الغار، بذر الكتان، بذر الصنوبر، النشا، الخاكشير وألف صنف من الخزعبلات الأخرى.

ومنذ عدّة أيام، أتت لي بكتاب أدعية دينية مغطّى بشبر من الغبار، بالنسبة إليّ لا فائدة من هذا الكتاب، ولا من، أيّ نوع من كتب العوام أو مواضيعهم أو أفكارهم. ما حاجتي إلى أكاذيبهم وخداعاتهم؟ ألم أكن أنا نفسي نتيجة لسلسلة من الأجيال القديمة، وظلّت تسكنني بقايا تجاربهم الموروثة؟ أليس الماضي هو في داخلي؟ ولكن ما من أثر تركه عليّ المسجد أو صوت الأذان أو الوضوء والتمخّط والبصق والانحناء والقيام أمام قادر متعال وصاحب اختيار مطلق يتوجّب الاتصال به باللغة العربية.

في الماضي، عندما كنت سليماً، أُجبرتُ عدّة مرات على الذهاب إلى المسجد، وحاولت أن أجعل قلبي مطابقاً ومسايراً لسائر الناس، ولكنّي كنت أطيل النّظر في الموزاييك والنقوش والزخارف التي كانت على جدران المسجد والتي كانت تأخذني في أحلام لذيذة. وبهذه الوسيلة كنت أجد، وبلا إرادة منّي، طريقاً إلى الهروب. في حين تلاوة الدعاء كنت أغمض عينيّ وأرفع كفّيّ أمام وجهي. في هذا الليل الذي خلقته

(*) المقصود هنا هو نوع من اللباس يُخاط للطفل، وهو عبارة عن سروال فيه شقّ يلبسه الطفل عقب ولادته مباشرة، ويظلّ الطفل مرتدياً إيّاه لمدة يوم وليلة، وأحياناً لمدة أسبوع أو عشرة أيام. ويُعتقد أنّ الغرض من هذا السروال هو حماية الطفل من حرّ يوم القيامة، ومن هنا أتت التسمية.

(**) من العادات القديمة لدى الإيرانيين، القيام بالتنكّر والتسوّل في آخر يوم أربعاء من السنة. ويعتقدون بأنّ ما يحصلون عليه من التسوّل يجلب الشفاء للمريض.

لنفسي كنت أتلو الدعاء مثل الكلمات التي تردّد أثناء النوم من دون أية مسؤولية فكرية. ولكن تلفُّظ هذه الكلمات لم يكن من أعماق قلبي لأنني استمتع بالتحدّث مع صديق أو رفيق أكثر من التحدث مع الله، مع القادر المتعالي! لأنّ الله كان فوق ما أحتاجه.

في الوقت الذي كنت نائماً في فراش دافىء مريح، كانت كلّ هذه المسائل لا تساوي عندي حبّة شعير. في هذا الوقت، لم أكن أرغب في معرفة ما إذا كان الله في الحقيقة موجوداً أم أنه مجرد مظهر لحكّام الأرض لأجل استحكام مقام الألوهية ولنهب رعاياهم. لقد عكسوا الصورة الأرضية على السماء. كنت فقط أريد أن أعرف ما إذا كنتُ سأصل الليل بالصباح أم لا. كنت أشعر بأنه أمام الموت كم يكون المذهب والإيمان والعقيدة أشياء متزلزلة وطفولية، وكم تكون، تقريباً نوعاً من التسلية للأشخاص الأصحّاء والسعداء، أو في مواجهة حقيقة الموت المروّعة والحالات المعذّبة للروح التي كنت أحس بها. لقد أصبح كلّ ما لقّنوني إياه عن عقاب الروح وثوابها ويوم البعث خداعاً تافهاً، ولم يكن للأدعية التي علّموني إياها أي تأثير أمام الخوف من الموت.

لا، إن الخوف من الموت لا يتركني. إنّ الذين لم يعانوا الألم لا يمكن أن يفهموا هذه الكلمات. لقد ازداد إحساسي بالحياة حتى أن أقصر لحظة من السعادة أصبحت تعوّض ساعات العذاب والاضطراب الطويلة. كنت أعتقد بأنّ الألم والعذاب لهما وجود ولكنه وجود خالٍ من كل معنى ومفهوم. هكذا أصبحتُ من أصل مجهول غير معروف في وسط الرعاع إلى حدّ أنهم نسوا أنني كنت في السابق جزءاً من عالمهم. الشيء المروّع هو شعوري بأنني لست حياً تماماً ولا أنا ميت تماماً، بل إنني مجرّد ميت متحرّك لا صلة لي بدنيا الأحياء ولا أنا بمستفيد من نسيان الموت وسكينته.

في أوّل الليل، حين نهضتُ من وراء منقلة الأفيون، نظرتُ من نافذة حجرتي إلى الخارج. كانت تبدو شجرة سوداء أمام دكّان القصّاب الموصد، وكانت الظلال السوداء ممتزجة ببعضها. شعرتُ بأنّ كلّ شيء خاوٍ وموقّت. كانت السماء السوداء المطليّة بالقار تبدو كخيمة قديمة سوداء أثقبتها نجوم لامعة لا حصر لها. في هذه الأثناء ارتفع صوت الأذان. آذان في غير وقته. قد تكون امرأة، ربما هي تلك العاهرة مشغولة بالوضع. إنها تمرّ في عملية المخاض. كان يُسمع صوت نحيب كلب، صوت مختلط بأذان الصبح. فكّرت ولو كان صحيحاً أنّ لكلّ إنسان نجمة في السماء، فلا بدّ أن تكون نجمتي بعيدة مظلمة ولا معنى لها، أو قد لا يكون لي نجمة على الإطلاق.

في هذه الأثناء، ارتفع في الطريق صوت زمرة سكرى من رجال «الضبط» وكانوا يتبادلون نكات بذيئة وهم مارّون، ثم بدأوا يغنّون بصوت واحد:

«هيا نذهب لشرب الخمر.

شراب ملك الريا.

متى نشرب إن لم نشرب الآن؟».

انسحبت جانباً بفزع. كان صوتهم يتردّد في الفضاء بشكل مميّز ثم بدأ صوتهم يبتعد ويختفي. لا، لم يكونوا يريدونني أنا، لم يكونوا يعلمون. . . ثم خيّم السكون والظلام على المكان كلّه. لم أشعل قنديل غرفتي، وفضّلت الجلوس في الظلام. الظلام، هذه المادة الكثيفة السائلة التي كانت تتسرّب إلى كلّ مكان وكلّ شيء. كنتُ قد تعوّدت عليه، ففي الظلام كانت أفكاري التائهة، مخاوفي المنسيّة، أفكاري المهولة التي لا تصدّق والتي لا أعرف في أية زاوية من عقلي قد اختبأت، كانت كلّها تحيا من جديد وتبدأ بالسير وهي تشاكسني. في زاوية الحجرة، وراء الستارة، بالقرب من الباب، كانت تسود هذه الأفكار والأشباح المهدّدة التي لا شكل لها.

هناك بجانب الستارة، كان يجلس شبحٌ مروّع لا يتحرّك. لم يكن حزيناً ولا فرحاً. كلّما التفتُ إليه كان ينظر إلى حدقة عينيّ، لقد كان وجهه مألوفاً بالنسبة إليّ، كأنني كنت رأيت الوجه نفسه في طفولتي. كان يوم الثالث عشر للنيروز، وكنت ألعب «الغمّيضة» مع الأطفال بالقرب من نهر (سورن). لقد ظهر لي هذا الوجه مع الوجوه العادية الأخرى التي لها قامات قصيرة مضحكة ومسالمة. كان وجهه يشبه وجه القصّاب صاحب الدكّان الذي يواجه نافذة حجرتي.

الحوذيّ لم يكن أمامي. نظرتُ فرأيت بالقرب من الباب شخصاً بظلٍّ محدودب. لا، لقد كان هذا الشخص شيخاً أحدب لفّ رأسه ووجهه بشال رقبة ووضع تحت إبطه شيئاً على شكل كوز لفّه بمنديل قذر. كان يضحك ضحكة مقرفة توقف شعر الجسد.

ما إن أردت أن أتحرّك من مكاني حتى خرج من الحجرة. نهضت وأردت أن أجري خلفه وآخذ منه ذلك الكوز، ذلك المنديل المعقود. لكن الشيخ كان قد ابتعد بخفّة. رجعتُ وفتحت نافذة حجرتي المطلّة على الحارة. رأيتُ في الطريق شبح الشيخ المنحني الظهر الذي كانت تهتزّ كتفاه من شدّة الضحك وقد وضع المنديل المعقود تحت إبطه. كان

يسير متعثّراً إلى أن اختفى وراء الضباب. رجعتُ ونظرتُ إلى نفسي. رأيتُ ملابسي ممزّقة، وكان جسدي، من رأسي إلى قدميّ، ملطّخاً بالدم المتخثّر وزنبوران ذهبيّان يحومان حولي وعلى جسدي تتلوّى ديدان بيضاء صغيرة، وثقل جثّة يضغط على صدري.

صادق هدايت

(ترجمة زبيدة أشكناني جامعة الكويت)

مقابسات

هادي العلوي (*)

لوامع كونفوشية

ولد كونفشيوس عام ٥٥١ وتوفي عام ٤٧٩ ق م. واسمه الحقيقي «كونغ فوه ولَتّنه الغربيون الأوائل الذين اتصلوا بالثقافة الصينية وانتقل بهذه الصيغة إلى العربية المعاصرة مع النصوص الغربية المترجمة. والمتفق عليه بين الصينيّاتيين أنه مؤسس الفكر الفلسفي الصيني أي حسب تعبير «أي. آر. هوغز» «أول من نقل الديانة القَبَلية إلى الاستعلام الفلسفي». يقصد من تجاوز الفكر الأسطوري الغيبي إلى التفكير العقلي. وهو حسب تصنيف هوغز «معلم عظيم» وإن كان لا يرقى إلى مرتبة فيلسوف لأنه لم يصدر عن تفكير منهجي. وقد لا يكون هوغز دقيق في ذلك كل الدقة إذ إن هناك كثير من تفلسف واتفق مؤرخو الفكر على تصنيفه فيلسوفاً لم يكن له منهج ينظم أفكاره. والفلسفة اليونانية لم تنتظم في هذا المسلك تماماً قبل أرسطو. حتى أفلاطون بكشوفاته الفكرية الهائلة لم يكن على ذلك القدر المتوقع من الفكرنة المنهجية التي جعلت من أرسطو أعظم فلاسفة العصور القديمة على الإطلاق. على أن كونفشيوس كان من البساطة في تقرير الحقائق بما يذكرنا بأول فلاسفة الإغريق، طاليس، وهذا متوقع من أول فيلسوف يكون قد تخرج في بيئة تفكير ميثولوجي وأخذ دون سابقة بالاستذهان على أساس عقلي. ولا يحرمه ذلك في كل حال من صفة «الفيلسوف الأول».

(*) للأستاذ هادي العلوي، كما ذكرنا في أعداد سابقة، وجهة نظر في النحو والصرّف والإعراب، وتبعاً لذلك في تهجئة الكلمات وكتابتها. واحتراماً لوجهة النظر هذه، دون أن يعني ذلك تبنّياً بالضرورة، نحرص على نشر كتاباته بنصّها دون أي تعديل إعرابيّ. ونرجو قرّاءنا ألاّ يروا خطأً ما يبدو ظاهرياً أنه خللٌ إعرابيّ فهو تطبيق عمليّ لوجهة النّظر هذه.

وأولية كونفشيوس مع ذلك يمكن أن تكون خلافية. إن تاريخ الفلسفة الصينية يشير إلى علم آخر مرفوع في سلسلة الأفذاذ من فلاسفة الصين اسمه لاو تسه ويقترن بتأسيس المدرسة التاوية المعروفة. وهذا الرجل من معاصري كونفشيوس. ويذكر مترجموه أنه يكبر كونفشيوس بخمسين سنة. ويظهر أن ما منع المؤرخين من اعتباره أول الفلاسفة هو الشك في كونه المؤلف الحقيقي للكتاب المنسوب إليه والمسمّى «تاوتي تشنغ». لكن أحد من المؤرخين لم ينكر وجوده وكونه معاصر لكونفشيوس، وبالتالي ألا يصح لنا اعتبار هذا الكتاب المشكوك في نسبته إليه قد قام في الأصل على تعاليم ألقاها ذلك الأب، الذي تفيد سيرته أنه كان يشتغل في محفوظات دولة تشو، إحدى الممالك المتحاربة في الحقبة الصينية الهامة التي عرفت بهذا الاسم؟

هذا التساؤل يجعلني أتحفظ في أولية كونفشيوس.

مهما يكن فالكونفوشية هي المدرسة الثقافية الكبرى في الصين القديمة. وقد تولدت من الإفادات البسيطة لمؤسسها أفكار ونظريات فلسفية أرقى وأنضج وتحلى بالاسم فلاسفة وحكماء تجاوزوا الأستاذ في شدة الاستذهان أو في التوجه الاجتماعي والسياسي. ويبرز من هؤلاء حفيده «تزو تسه»، الذي تتكامل منجزاته، وكثيراً ما تتداخل، مع منجزات جده. ويمكن النظر إليه كمؤسس ثانٍ، أو لنقل: موطد، للكونفوشية. على أن الأعظم من بني الكنافشة هما منشيوس وشون تسه. والأول تحريف لاتيني للفيلسوف «مونغ تسه» الذي عاش بين ٣٧٢ ـ ٢٨٩ ق م.

ووصلتنا أفكاره في الكتاب المسمّى باسمه وهو من الكلاسيكيات الكونفوشية المبكرة. وقد نهج على طريقة الأستاذ الأكبر في التجوال بين الممالك لنشر آرائه السياسية والاجتماعية وإعلان معارضته لسياسات الملوك الذين دعاهم إلى الاستناد في حكمهم إلى رضا الشعب. والحكم المثالي عنده هو الذي يقوم على «الإحسان» وقاعدته أن الإنسان يولد خيراً وأنه يمتلك كيفيات متأصلة من الخير والاستقامة والحكمة والاتزان، وأن الحاكم الذي يحكم بالإحسان سيحظى بالقبول من جميع الناس، فالحاكم والمحكوم كلاهما ينطوي على الفطرة الخيرة. وهذه النظرية هي تطوير لأفكار كونفشيوس في الحكم المثالي القائم على الإحسان والاستعداد المتبادل بين الحاكم والرعية للتفاهم والتعاون. وأفكار منشيوس أكثر تبلوراً وانسجاماً وينتظمها خيط منهجي يوحد بينها. كما تتميز بملموسية أشد. وقد تبنى في هذا المدار مشروع الاقتصاد المشاعي لأسرة تُجوُوْ والذي عرف آنذاك باسم «حقل البئر» وفيما بعد باسم المربعات التسعة. وخلاصته أن تقسم الأراضي في كل

قرية إلى مساحات متكافئة وتقسم كل مساحة إلى تسع مربعات توزع ثمانية منها على ثمان عوائل فلاحية لتستغل كل عائلة مربعها الخاص بها لحسابها. ويتوسط المربعات الثمانية مربع تاسع بنفس المساحة تستغله العوائل الثمانية بالتضافر ويذهب وارده إلى الدولة. أما وارد المربعات الأخرى فيذهب كله إلى العوائل التي تستغلها. ولا يفرض عليها شيء عدا شغلها في المربع التاسع. ويجب أن يزرع المربع بالفول والخضروات وتربى فيه الدواجن لتوفير الطعام لأفراد العائلة وكذلك دود القز لتوفير الملابس لهم، مع تأكيد خاص على إطعام المسنين وإكسائهم.

هذه المشاعات كانت تشكل عصب اقتصاد أسرة تْشُوْ الغربية التي حكمت ما بين ١٠٠٠ ـ ٧٧١ ق م والتي شكلت في الاستذهان الفلسفي اللاحق لا سيما عند التاويين مثال الحكم الذي ينشده الحكماء: مشاعية في الاقتصاد، وبساطة الديمقراطية في السياسة. ولما أعلن منشيوس مشروعه هذا كانت دولة تْشُوْ قد زالت من زمان بعيد وتعرض نظامها المشاعي للتفكيك على يد مُلّاك الأراضي في الأسرات اللاحقة.

شون تسه، الذي ازدهر ما بين ٢٩٨ ـ ٢٣٨ ق م، فيلسوف ترعرع في الكونفوشية إلّا أنه تأثر بأفكار الشرائعيين. وقد زاوج بين منحى الطاعة الكونفوشي ومنحى القمع الشرائعي فكان من دعاة البيروقراطية الصرفة التي تجعل مهمة الحاكم والمحكوم أن يطيع. إلّا أنه تمايز في أفكاره الفلسفية المتعلقة بفطرة الإنسان والنظر إلى التاريخ. ونظريته عن الفطرة أوقع من نظرية منشيوس لأنها عنده مزيج ن الخير والشر، كما سيردده القرآن فيما بعد «وهديناه النجدين». وإنما يتغلب نجد على آخر بعنصر الدولة الحاكم. والتاريخ عند شون تسه متحرك والأشياء متغيرة.

وبالمقارنة بين الفيلسوفين، صنف بعض الصينيانيين المعاصرين منشيوس كـ: يميني في الفكر، يساري في السياسة. وشون تسه كـ: يساري في الفكر يميني في السياسة... ولمن يفضل الإنسان على المدنيّة أن يفضل «اليساري» منشيوس. ولمن يفضل المدنيّة على الإنسان أن يميل إلى «اليساري» شون تسه. ولا تسألني عمن يساوي بينهما في الفضل فهو لم يظهر بعد. ولعله ينتظر لكي يظهر مرحلة تطور أخرى بعد تلك التي انفصل فيها الإنسان عن الناس ينفصل فيها الـ.. قادم.. عن الإنسان.

كونفشيوس بدوره هو مثال للجمع بين الخير والشر، بين الوهمي والحقيقي، بين السلطة والناس. فهو كان المعلم الأول للصين، بكلمة أخرى مؤسس الثقافة الصينية،

وتتوسع فنقول: ثقافة الشرق الأقصى. وكان يحث الحاكم على العنف والمحكوم على عدم المعارضة ويقول بعدالة القانون الطبيعي ولا يحبذ المشاعية ولا يعتقد أن في الإمكان أحسن مما كان. ومن الغريب أن يقول المعلم الأول ما يتناقض مع هدف التعليم، الذي تعتبره الكونفوشية أساس التقويم، مفترضة إمكان التغيير في الإنسان. لكن التغيير موضعي ومهمته كشف فواعل الخير الكامنة في الإنسان وليس تطويرها. لأن الأشياء خلقت هكذا وإنما يعرقل نفعها الجهل، فإذا تعلم المرء فاضت عليه فطرته خيراً وإحساناً. والخير والإحسان مخزونات كامنة وليست بذور نامية، يعني أنها مكتفية بذاتها ولا تحتاج إلى مزيد من المقومات التي تحتاجها الأشياء لكي تتطور. وهكذا تكون كونفوشية الأب محافظة، لكنها تثق بالإنسان وتحبه. وإن كانت ترهنه بالدولة وتجعل فضائله تراتبية. أما كونفوشية المريدين فقد تفاوتت كثيراً على المثال الذي رأيناه في منشيوس وشون تسه. بل لو قارنا منشيوس بأستاذه لما وجدنا مناص من قبول نظرية الارتقاء الرافدانية التي ولّدت الشمس من القمر وقالت بأفضلية الابن على الأب في القوة إلى حد أن يعلن مردوخ/إله البابليين الأكبر/أنه أقوى من أبيه انكي/إله الماء فقط/، ولو أن هذه السنة قد لا تطّرد. فالقرآن مثلاً هو أبو الثقافة الإسلامية، لكن أي فيلسوف أو متكلم إسلامي هو أكثر ثقافة من القرآن بما لا يقاس. وتنقلب هذه المفارقة تماماً في كارل ماركس وأتباعه: إذ لا يزال كارل ماركس أعظم فكراً وأوسع عقلاً من جميع الماركسيين. وإذا استخدمنا العيار الأخلاقي فهو الإنسان الكامل الذي لم تتوصل الحركة الشيوعية إلى استيعابه في سياساتها وسلوكياتها، تماماً كما عجزت المسيحية عن التأنس بالمسيح. أما أتباع كونفشيوس فهم على العكس أرقى منه في المعرفة كما في الموقف الاجتماعي والإنساني.

ومهما يكن فقد أخذ كونفشيوس والكونفوشية موقعهما في التاريخ الحضاري. ولا يزال فيهما ما يستحق السعي لمعرفته، شأن أي ريادة أخرى في أي مكان وزمان. ومن شطحات ماوتسي تونغ حملته على كونفشيوس، التي امتدت إلى المعلم الثاني منشيوس بفعل التبعية. وكانت حملة بائخة فكرت طويلاً في دوافعها فلم أصل إلى نتيجة، حتى أبلغني صديق صيني أن المقصود بالحملة هو لين بياو، الذي عرف عنه اعتزازه بكونفشيوس. ولقد جاء عنوان التحرك كما حددته الثورة «الثقافية»: «حملة نقد لين بياو وكونفشيوس». على أني وجدت في الأمر ما يزيد على هذا التوقيت، فالثورة الثقافية هي في منحاها الثقافي استمرار لنهج المادية المبتذلة التي ترعرعت أولاً في الغرب واستلمها

ستالين لتصبح سياسة رسمية لدولته التي غيّبت ماركس وبرّزت جدانوف. وليس فيها ما هو خارج على هذا المألوف في الدول الاشتراكية السابقة، ربما باستثناء ألمانيا الشرقية التي وجدت في الحضور الشديد للفلسفة والأدب الالمانيين ما يصونها عن هذا الجهل الذي جرد كارل ماركس من جميع مناصبه وأرغمه على ممارسة وظيفة المفتي الرسمي المعين من قبل الدولة.

لقد سمّي كونفشيوس في الثورة «الثقافية» حكيم الطبقات الرجعية، أو كما رأيته مكتوب في ترجمة ويغورية للحملة: «حكيم طبقات ارتجاعي». وقد كان للحملة «اثر راجع» إذ فتش الحرس الأحمر في الكتب عمن يزكي كونفشيوس أو يتحدث عن حسناته وسيئاته؛ فمن وجدوه حياً ألزموه بالنقد الذاتي، ومن رحل عن الدنيا نُدد به وبكتابه. ومن المشاهد الفاجعة التي حدثوني عنها كان مشهد العلامة فونغ يولان الذي يعتبره علماء الصينيات مرجعهم الأكبر في تاريخ الفلسفة الصينية، مشهده وهو يقف في ميدان جامعة بكين وقد أربى على السبعين من عمره ليعترف لصبيان الحرس الأحمر أنه أخطأ لأنه تحدث في مؤلفاته عن دور كونفشيوس في الفكر الصيني. وانحنى لهم ثلاث مرات، في كل مرة يقول: أنا رجعي! أنا رجعي! أنا رجعي! وقد تشرفت بزيارة هذا العالم الجليل في منزله قبل وفاته ببضع سنوات فوجدته لا يزال خائفاً يتلفت ورحمت شيخوخته فلم أثر معه ذكريات ذلك اليوم العصيب.

إن أي شيء في الدنيا قابل لتجاوزه. وفي هذه المسيرة اللامتناهية للفكر تداخل عجيب يصل إلى حد الجمع بين الأسطوري والفلسفي في تشكيلة واحدة مع قابلية مفتوحة للنبذ: حيث يتساوق الذهن البابلي الذي فضل مردوخ على انكي مع ارتقائية داروِن التي اكتشفت سمو اللاحق وانحطاط السابق، ولكن بعد أن يكون السابق قد وُجد حتى يتخطاه اللاحق مثلما يتعين على الأب أن يسبق الابن الى الوجود قبل أن يَفْنى فيه.

والقضية متراكبة: فمن ينكر أباه نغل. ومن يعيش على ميراث والده معوّق. وإنما الحي هو من يُفني الأبوة في كينونة البُنوة. لقد كان من المستحيل على الثقافة الصينية أن تنشأ لولا ظهور كونفشيوس. وبات عليها من ثم أن تتخطاه لكي تنهض. وبدون القرآن ما كان بوسع العرب أن يبنوا حضارة ودولة. ولو أنهم بقوا مع القرآن لما استطاعوا أن يخرجوا للعالم غير أحمد بن حنبل، لكنهم تجاوزوا القرآن فأخرجوا للعالم أبو العلاء المعري. ان جمال الفكر الإسلامي هو في تخطيه للقرآن. كما أن جمال الثقافة الصينية هو

في تخطيها لكونفشيوس. لكن وجود الفكر الإسلامي مشروط بالقرآن كما أن وجود الثقافة الصينية بقي مشروطاً بالحكمة الصينية التي أسس لها كونفشيوس. وقد تخلخل هذا الوجود في الثورة الثقافية التي شكلت انتحار متزامن لها كحركة، وللشيوعية الصينية كمشروع تترعي امتلك العديد من مقومات السمو والنجاح.

بالسؤال من جهة أخرى عن موقع كونفشيوس كمثقف قد يتفاوت التقييم. أنا شخصياً أفضل عليه مريده الأكبر منشيوس، وأجد في التاوي لاوتسه وصاحبه تشوانغ تسه ما لا أجده فيه من شرط المثقف الكوني. وكان قد بدأ معلماً عادياً ومفكراً سياسياً من الغرار الذي عرفته حقبة الممالك المتحاربة. ويعثر من يتابع سيرته على ميل للحسّبات وانغماس في السياسة الرسمية يستوفي شبابه وكهولته. لكن فونغ يولان يقدم لنا وصف لتطور قطعة كونفشيوس متدرجاً نحو الحكمة انتهى بتجوهره في مراتب الوصول التي ينتهي إليها المثقف الكوني. ومن دون البت في أنه بلغ هذه المرتبة فعلاً فإننا نقف في وصف المعلم فونغ على حالة مثقف تمكن من لملمة خيوط وعيه الذاتي لينعتق من حس اليومي، وتبعاً له من قيد الرسمي، متبوئاً في حصيلة الجهد موقع الرؤية العقلية الأكثر إشراقاً.

«.. في السبعين أسلس كونفشيوس لذهنه أن يتبع ما يطلبه، حيث صار كل ما يفعله حقاً بالطبع. أما تصرفاته فلم تعد في حاجة إلى دليل واعي. إنه يفعل بلا جهد. ويمثل هذا المرحلة الأخيرة في تطور الحكيم ـ موجزه ٤٧..».

الفعل بلا جهد والتصرف دون حاجة إلى دليل واعي مؤشران على مثقفية حكيم يسلك في آفاق الحكمة الراقية. وهو ما عبر عنه القطب الصوفي أحمد بن أبي الحواري حين ألقى كتبه في البحر وقال لها:

«نعم الدليل كنتِ. والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال».

هادي العلوي

أفتح الآن صفحات الأسفار الكونفوشية مبتدئاً بقراءة الفاتحة على روح فونغ يولان الذي علمنا كيف نقرأ هذه الأسفار...

الحياة أولاً

سأل تْسُو لُو أستاذه كونفشيوس عن الموت. فأجابه:

إن كنت لا تفهم الحياة كيف يمكنك أن تفهم الموت؟

هوغز ١٥

ضرورة الصداقة وضرورة العداوة

وسأله تْسُو كُونْغ: ماذا تقول عن الناس الذي يحبهم جميع أبناء قريتهم؟

فأجاب: هذا لن يكون.

وماذا عن الناس الذين يكرههم جميع أبناء قريتهم؟

فأجاب: هذا لن يكون.. إنهم لن يصلوا إلى مرتبة الناس الذين يحبهم الأخيار ويبغضهم الأشرار.

هـ. ١٦

● قارن مع سفيان الثوري: إذا رأيت المرء محبوباً في أقرانه محموداً في جيرانه فاعلم أنه مداهن.

وفي مقام آخر قال كونفشيوس:

فقط هو الإنسان ذوا القلبية الإنسانية من له القدرة على الحب والبغض الحقيقيين.

الإصرار

بات مريده تسو لو في بوابة شية فسأله البواب: من أين جئت؟ فقال: من دار كونفشيوس.

فقال البواب:

إنه الرجل... الذي يعرف أنها لا يمكن أن تكون ومع ذلك يصر عليها.

هـ. ١٦

شقاء الحكيم

في صمت أسعى لكي أعرف. أواصل التعلم دون إشباع. أمضي في التعليم دون أن أكون مملاً. ماذا يجب أن يقال عني أكثر من هذا؟.. إن كوني لم أستثمر بعد كامل القدرة الروحية التي عندي، لم أخرج للناس جميع مخزونات علمي، غير قادر على زيارة أهل العدل الذين سمعت عنهم، ولا على إصلاح الطالحين الذين سمعت عنهم: كل هذا يجعلني غير سعيد.

هـ. ١٦

الدولة والسلوك العام

إذا ما كرس ذوو المناصب العالية أنفسهم للشعائر فلن يجرأ أحد من العوام على عدم تبجيلها.

إذا كانوا محبين للعدل فلن يجرأ أحد من العوام على عدم طاعتهم. إذا كانوا جديرين بالثقة فلن يجرأ أحد من العوام على المراوغة. وإذ تكون هذه الحال فسيأتي عوام الناس إليها من كل صوب حاملين أطفالهم على ظهورهم.

أجوبة للحكام

ـ وسأله تشي جانغ: ما هو فن الحكم؟ فقال:

الحكم هو التقويم.. إذا أنت اقتفيت الدرب فمن يجرأ على تنكبه؟

ـ وسأله آخر عما ينبغي أن يفعل وقد أزعجه اللصوص:

فقط إذا حررتهم من الرغبات فلن يسرقوا

ـ وقال لحاكم آخر:

أنت هنا لتحكم لا لتقتل. إذا رغبت في الخير فسيكون الناس أخياراً.

ـ وسأله آخر عن خدمة الأرواح والأشباح فقال له:

إذا كنت لا تقدر على خدمة البشر كيف تقدر على خدمة الأرواح؟

نيدهام ٢/١٠ ـ ١٢

● قارن مع قول عمر بن الخطاب لأحد ولاته: اعتبر منزلتك عند الله بمنزلتك عند الناس. وقوله لآخر إذا جاءوك بسارق من جوع يقطع عمر يدك.

وسأله تشي كانغ تسو عن الحكم قائلاً:

افرض أنه ترتب علي قتل الناس البلا مبادىء من أجل استمالة أهل المبادىء؟

فرد عليه:

مولاي. إن لديك مكتب للحكم. أفي وسعك أن تفعل ذلك عن طريق القتل؟

اجعل رغائبك صالحة يكون الناس صالحين. إن الريح هي مثال الحكام. والعشب هو مثال العامة. حينما يقابل العشب الريح فإنه يميل إلى الانحناء.

وفي مقام آخر قال كونفشيوس:

متى ما كان الحاكم حقاني في نفسه سارت الأشياء، بدون أن يعطي أوامر. ومتى ما لم يكن حقاني في نفسه فيمكنه إصدار أوامر دون أن يطيعه أحد.

● قارن مع قول المسلمين للخلفاء العباسيين: لدِرّة (عصا) عمر أهيب من سيفكم..

عندما يزيد السكان

لما توجه إلى دولة وَيْ كان سائق عربته جان يو. قال كونفشيوس: ما أكثر السكان (في وي) فقال جان يو: حينما تتزايد الأعداد فأي مطلب يتوجب أن نقوم به؟

وكان الجواب: إغنيهم.

ولما سأل جان يو: ماذا بعد؟

كان الجواب: علمهم.

هـ. ٢٦

إشكالية قضائية

قال أمير دولة شي: في ناحيتي ناس وجدانيون.. مثلاً إذا أحدهم لم يرجع خروفاً

ضالاً إلى مالكه فإن ابنه يقيم عليه الدليل.

فقال كونفشيوس: في ناحيتي يختلف أهل الوجدان عن هذا كثيراً: الوالد يستر ولده والولد يستر والده.

هـ. ٢٦

الحكيم والسماء

لما توفي ين يوان، مريده المحبوب، صاح السيد وهو حردان:

السماء تدمرني! السماء تدمرني!

ولما مرض مريده بو نيو ذهب لعيادته. وهناك أخرج يده من النافذة وقال: هي تقتله.. إنها إرادة السماء. ولكن مثل ذلك الإنسان ينبغي أن يصيبه مثل هذا السقام...

هـ. ٢٧

النمط الثاني للمعرفة

قال: قد يكون هناك من يشتغل بلا معرفة. أنا لست كذلك. أنا أسمع الكثير وأختار ما هو صالح مما سمعته، وأقتفيه؛ أشاهد الكثير وأعمل منه ملاحظات. وهذا هو النمط الثاني من المعرفة.

هـ. ٢٩

التعلم والتفكير

إذا المرء تعلم ولم يفكر فلن يكون شيئاً. وإذا هو فكر ولم يتعلم كان في حال الخطر.

هـ. ٢٩

أسس الكمال

على المرء أن يتنشط بالشعر. ويقف راسخاً في الطقوس. ويكمل نفسه بالموسيقى.

هـ. ٢٩

من شروط المعرفة

إن المرء الذي يعيد تأثيم القديم ثم يتجه نحو معرفة الجديد، يليق به أن يكون معلم.

هـ. ٢٩

تأثيم Animate، من الأنام، الأحياء، المخلوقات. من المشترك في القاموسين الأغريقي والعربي.

يسوعيات

سأله تسو كونغ عما إذا كانت توجد كلمة واحدة تستحق أن يُمضي الإنسان حياته في التمرس بها فقال:

اليس «المثل بالمثل» هو هذه الكلمة؟ ما لا تحب أن تفعله لنفسك لا تفعله للغير.

هـ. ٣٠

الابن البنوي - تصليب القيم

بينما والده في الحياة راقبْ اتجاه ذهنه. وبعد أن يموت والده راقبْ تصرفاته. إذا مرت ثلاث سنوات ولم يحِد عن درب والده فقد استوجب اعتباره ابناً بنوياً.

هـ. ٣٠

الحداد على الأبوين

سأله تسو كونغ عن شعائر الحداد على الأبوين فقال:

أن تكون موقراً لهما فهو الأهم. الشعور بالأسى ثانوي بالنسبة للأول.

إما الإنحاف (البدن بشدة الجزع) فهو الأدنى العميق من الجميع.

هـ. ٣١

● قارن مع الحديث النبوي: ليس منا من شق الجيوب ولطم الخدود..

العالم محدود . . الطريق غير محدود

إن سبيل الإنسان المتنور بيّنٌ للغاية وخفي مع ذلك. إن الرجل والمرأة العاديين يمكنهما معرفة شيء ما عنه مهما بلغا من الجهال، في حين أنه في تماميته يجد حتى الحكيم أشياء لا يعرفها عنه. لنأخذ الحجم الهائل للسماء ـ و ـ الأرض؛ يمكن للإنسان أن يجد فيها فسحة للنقد. وهكذا حين يتكلم المتنور عن الضخامة الخارقة فإنه لا يمكن احتوائها ضمن عالم خبرتنا نحن، ولا حين يتكلم عن الصغر الخارق يمكن استلالها من عالم خبرتنا نحن إلى اللاشيء. كما قيل في كتاب الشعر، إن الباز يقطع الدرب صعداً إلى كبد السماء والسمكة تغوص حتى تبلغ الأبيس. ويشير ذلك إلى أشياء يجري اختبارها من الأعلى ومن الأسفل. وهكذا درب الإنسان المتنور تظهر براعمه المبكرة إلى الوجود لدى الرجل والمرأة العاديين لكنه في مداه الأقصى يمتحن في ضوء السماء ـ و ـ الأرض.

هـ. ٣٤

قوة حضور

أرواح الموتى العظام لها قوة روحية لا تكبح، تتطلع إليها، فهي ليست مما يمكن رؤيته. أستمع إليها مما لا يمكن سماعه. إنها في الأشياء ولا شيء (يكون) بدونها. تحفز جميع الناس في المجتمع العظيم لكي يجوعوا ويتطهروا ويرتدوا جلابيب المناسك حتى يستعدوا للتضحية لها. هي تملأ الهواء كما لو كانت فوق، أو كما لو كانت على الشمال أو كما لو كانت على اليمين. كتابُ الشعر قالها: «مجيء الأرواح! لا تحصى! ومع ذلك لا يمكن التغاضي عنها».

هـ. ٣٦

قدرة الإنسان على تغيير السماء والأرض

فقط هو الإنسان الذي هو الصادقي كلياً في عالم خبرته، من له القدرة على إعطاء التطور الكامل لطبيعته. وإذا كانت له تلك القدرة فيلزم عنها أن له مقدرة على إعطاء التطور الكامل لطبيعة الناس الغير. وإذا كانت له تلك القدرة فيلزم عنها أن له مقدرة على إعطاء التطور الكامل لطبيعة جميع الكائنات. وهكذا من الممكن له أن يساعد على تحويل (تصيير) وتغذية عمل السماء والأرض. . وحيث يكون ذلك كذلك فمن الممكن أن

يكون جزء من ثالوث المقدرة (السماء والأرض وهو نفسه).

هـ. ٤٠

قارن: قول الغزالي إن للنفوس قوة تأثيرية موجدة.

قول الفلاسفة ـ المسلمين إن الإنسان بقوته العاقلة يشارك الله في إدراك الحقائق.

قابلية الإنسان على التنبؤ

قال الحفيد تْزُوْ سُو:

ميزة الإنسان الحقيقي كلياً هي أنه قادر على الاستشراف. حين يكون بلد ما مقبل على الازدهار يكون فأل الخير هو المتقدم. وحين يكون مقبل على التلاشي يكون فأل الشر هو المتقدم. وهذا مكتوب على سطوح الأوراق ودروع السلاحف(*) ويؤثر على الأوصال الأربعة. حين تكون النكبات أو البركات في الدروب فإن (عناصر) الخير أخلاقياً والشر أخلاقياً في البلاد تتأهل للمعرفة أولاً. وهكذا يكون للإنسان الحقيقي كلياً شبه بالإلهي.

هـ. ٤١

● قارن مع الحديث القدسي: عبدي أطعني تكن مثلي، أقول للشيء كن فيكون وتقول للشيء كن فيكون.

الحقيقة في صلتها باكتمال الأشياء

تزو سو:

١ ـ إنَّ الحقيقة هي اكتمال الذات والسبيل إليها هو التوجه الذاتي. الحقيقة هي البداية والنهاية للأشياء. إذ إنه بدون الحقيقة لن يكون شيء أبداً. وهو السبب في أن الصادق يكافيء على كل شيء يتوسم فيه الحقيقي. الحقيقة ليست هي محض أن يكمل الفرد نفسه هي أيضاً ما يكون به كل شيء كاملاً. إن اكتمال النفس المفردة يتضمن المروءة (جن). واكتمال الأشياء في كليتها يتضمن المعرفة. والمروءة والمعرفة هما قوتان روحيتان (تي) متأصلتان في الإنسان. وهما الجسر الموصل ما بين البراني والجواني. وهذا دليل ذاتي على وجوب استمرار الحقيقة في «ديمومتها».

(*) دروع السلاحف كانت تتخذ للكتابة في العصور الغابرة.

٢ ـ النتيجة أن الحقيقية الكلية لا تتوقف لحظة. والآن إن حدث هذا فيجب أن تمتد في الزمان. وإن امتدت في الزمان فهي قابلة للتجربة. وإن كانت قابلة للتجربة امتدت في الطول المكاني. وإن امتدت في الطول المكاني امتدت في المساحة. وإن امتدت في المساحة امتدت في الرؤية العليا(*)، وهذه الكيفية للامتداد في المساحة هي ما يجعل الأشياء المادية مسنودة من التحت. وهذه الكيفية للامتداد في الرؤية هي ما يجعل الأشياء مغطاة من الفوق. بينما الامتداد في الزمان يجعلها قابلة للكمال. وهكذا تزدوج المساحة بالأرض. وتزدوج الرؤية العليا بالسماء. واجتماع الزمان والمكان يصنع اللامحدودية. ويكون ذلك هو طبيعتها. فالحقيقية غير مرئية ومع ذلك فهي مرئية بوضوح. لا تثير الأشياء ومع ذلك تغيرها. لا تقوم بفعل ومع ذلك تكملها.

هـ. ٤٢

في هذا النص سعيت إلى التطابق أكثر مع الأصل حتى تكون فكرتنا أوقع عن طريقة تفكير الفيلسوف الصيني. ويبدو النص في جوانب عديدة عسير الهضم وغير متسق في قياس التفكير المنطقي المألوف عندنا. وقد أعدت صياغته بلغة الفلسفة الإسلامية على النحو التالي للمقارنة وزيادة الفهم:

«النتيجة أن الصدق الكلي (الصادقية الكلية) لا يتوقف ألبتة. وإذ يكون ذلك كذلك وجب أن يكون له امتداد زماني. وإن كان له امتداد زماني فقد ثبت وتحقق. وإن ثبت وتحقق فقد قبل الاستطالة في المكانة. وإن قبل الاستطالة في المكان فقد صار له حيز. وإذا صار له حيز فقد صار قابلاً للرؤية.

إن قابلية الامتداد في المكان هي ما يجعل الموجودات المادية مسنودة من تحتها. وقابلية الرؤية هي ما يجعلها مغطاة (متناهية؟) من فوقها. بينما الامتداد الزماني يجعلها قابلة للكمال. وهكذا يشترك ما هو مكان بما هو أرض وما هو رؤية بما هو سماء. واجتماع المكان والزمان ينتج عنه عدم التناهي. ويكون ذلك هو طبيعة الأشياء. وهكذا فالصادقية غير مرئية ومع ذلك فهي مرئية، لا تثير الأشياء ومع ذلك تغيرها، لا تتحرك ومع ذلك فهي تحركها نحو الكمال».

(*) أصل العبارة «كاو مينغ» كاو تعني الأعلى. مينغ تعني الضوء والتنوير، وعبر بها عن الرؤية.

فرادة الإنسان

تزو سو

الإنسان وحده هو الحقيقي تماماً في عالمه البشري، الذي يقدر على حَبْك السدى واللحمة في النسيج العظيم للحياة المتمدنة، الذي يقدر على إرساء الأسس العظيمة للمجتمع المتمدن، والذي يستطيع فهم سيرورات تغذية السماء والأرض. هل يمكن لأي متغيرية أن تحل فيه؟ ما أرسخ قلبيته الإنسانية! كم هو عسير سبر أغواره! وكم هي غامرة مروءته الفائقة!

من يستطيع أن يتصور هذه ما لم تكن له فطنة ثاقبة وحكمة شبيهة بالحكماء؟ ما لم يصل صعداً إلى القوة الروحية للسماء؟

هـ. ٤٢

يسوعيات

منشيوس

لتغذية القلب لا يوجد أفضل من تقليل الرغائب. هنا إنسان قليل الرغائب لا يقوى في بعض الأمور على الاحتفاظ بقلبه. لكنها ستكون أمور قليلة. وإنسان كثير الرغائب يقوى في بعض الأمور على الاحتفاظ بقلبه. لكنها ستكون أمور قليلة.

كتاب منشيوس ١٠٠٥

الحق في الثورة

إذا كان الحاكم تنقصه الفضائل فهو ليس الحاكم الجيد. وللرعية حق أخلاقي في عصيانه. إن الرعية هي العنصر الأهم في الدولة.

موجز فونغ يولان ٧٤

طبول الملك

وقال وقد سأله ملك دولة هُوي عن الموسيقى:

سيقول الناس وهم يسمعون طبولك ويرون مواكب صيدك كم يحب مليكنا الموسيقى ولكن لماذا ينزل بنا إلى هذه الوهدة من الكروب والمحن؟

كتاب منشيوس ٤٧٠

نقائض ملكية

قال منشيوس للملك سي ين، ملك دولة تسي:

هب أن أحداً كتب إلى عظمتك: قوّتي تكفي لرفع ثلاثة آلاف كاتي(*) إلا أنها غير كافية لرفع ريشة. حدقة عيني حادة بما يكفي لفحص نقطة في رأس جبل إلا أني لا أرى حمل عربة من الحطب. هل متسمح له بهذا الكلام؟

أجاب كلا:

فاستطرد:

الآن توجد شفقة كافية للوصول إلى الحيوانات ولا يصل منها شيء إلى الناس.

الكتاب ٤٦٢

معيشة الناس أولاً

إذا لم يكن للناس قدر معقول من المعيشة فلن تكون لهم قلوب راسخة. ومن ثم لن يمنعهم مانع من سقوط النفس واعوجاج السلوك.. ومعاقبتهم على الجرائم في مثل هذه الحالة هو تفخيخ.

الكتاب ٤٦٣

وصفة للدولة الصغيرة

شكا له ملك هُوِي من تقلص مساحة دولته فقال له:

إن بقعة مساحتها مئة لي مربع كافية للهيبة الامبراطورية.

إذا حضرتك أقام حكومة فاضلة للناس تكون مقتصرة في استعمال العقوبات

(*) كاتي: عيار صيني يقل عن نصف كيلوغرام.

والغرامات وتجعل الضرائب والجبايات أخف؛ مهيئة من ثم للحقول أن تحرث بعمق وتعزق بعناية، ولذوي الأبدان المتينة أن ينموا في أوقات الفراغ ولاءهم البنوي، احترامهم الأخوي، إخلاصهم وصدقهم، خادمين بذلك، في المنزل، آباءهم وإخوانهم الكبار، وفي الخارج من هم أعلى وأسنّ، فسيكون لك رعية يمكن استخدامها لمجابهة الدروع المتينة والأسلحة الحادة لجحافل تسين وتسو بالهراوات التي صنعوها بأيديهم.

. . . لا يمكن لدولة يلبس فيها ابن السبعين الحرير ويأكل اللحم الطري ولا يكابد فيها الشباب من الجوع والبرد، أن لا تحقق الهيبة الامبراطورية.

الكتاب ٤٤٠ - ٤٤١

لي: نصف كيلومتر

الولاء البنوي: ولاء الابن للأب حسب التعاليم الكونفوشية

تسين وتسو من الممالك المتحاربة في الحقبة المعروفة بهذا الاسم.

● قارن مع قول الماوردي: إذا تكافأ ملكان في القوة انتصر أعدلها. وقول علي بن أبي طالب في نهج البلاغة: ما التقت فئتان إلا نصر الله أعظمهما عفواً.

القتل بالجوع

في خطاب لنفس الملك قال منشيوس:

كلابك وخنازيرك تأكل طعام الناس ولا تحسن أنت اتخاذ إجراء صارم. لديك بشر يحتضرون في الطرقات من الجوع ولا تحسن أنت فتح أهرائك لهم. حين يموت الناس تقول: ليس ذلك مني بل من الموسم.. بماذا يختلف هذا عن طعن إنسان وقتله ثم قولك: مش انا قتلته بل السلاح؟ كف يا حضرة الملك عن لوم الموسم وسيأتيك الناس حالاً من جميع أنحاء المملكة.

هل من فرق بين قتل الإنسان بالعصا أو بالسيف؟

كلا

هل من فرق بين ارتكاب ذلك بالسيف أو بأسلوب الحكم؟

كلا

في مطبخك لحم سمين وفي اصطبلاتك خيل سمان لكن رعيتك تظهر عليها سيماء الجوع. وفي البراري من هلكوا جوعاً. إن ذلك يغري الضواري بافتراس الناس.

٤٤٠

البشر واللابشر

منشيوس:

من ينقصه حس المواساة ليس من البشر

من ينقصه الحياء والكرم ليس من البشر

من ينقصه التواضع والخشوع ليس من البشر

من ينقصه الإحساس بالحق والباطل ليس من البشر

موجز فونغ يولان ٧٠

ابن السماء والأرض الذي يموت بالإرادة

نص ستين ـ كونفوشي:

يولد الإنسان بين السماء والأرض. هو يحمل «تشي» السماء والأرض في جسده. ويشترك في «لي» السماء والأرض بفضل طبيعته. لو تقفيناه حتى أصله لعرفنا كيف ينشأ ولو سرنا معه حتى نهايته لعرفنا كيف يموت. قال القدماء إن الإنسان إذا لزم الحق اليقين أمكنه الموت بإرادته. وإذا فهم المرء التاو في الصباح تيسر له أن يموت في المساء بلا أسف. الإنسان يبحث عن التاو والـ «لي» وما إن يشعر أنه فهم الكل فلن يغتم. وإذ يموت هكذا فسيرضى أن يدع القوتين والأوائل الخمسة تنحل، تتفكك، تتلاشى. هذا هو الموت في سلام، والنمو الطبيعي الذي يتابع نفس تصيرات الأرض والسماء.

نيدهام ٤١٤/٢

تشي: الجوهر المادي في الفلسفة الصينية.

لي: الجوهر الروحي ـ الفضائل.

القوتين: الين واليانغ، السالب والموجب وعليهما تقوم سيرورات الوجود.

الأوائل الخمسة: البسائط الخمسة التي ترجع إليها الموجودات وهي الماء، النار، الأرض، المعدن، الخشب.

نبي الحضارة

واجه كونفشيوس في موضع يدعى قوانغ(*) تهديداً لحياته فقال:

إذا كانت السماء تريد تدمير الحضارة فليس في وسع الأجيال المتأخرة أن تساهم فيها. ولكن إذا لم تكن السماء تريد ذلك فماذا في وسع أهل قوانغ أن يفعلوا بي؟

موجز بولان ٤٦

المراجع

كتاب منشيوس ـ في ترجمة إنكليزية صدرت مع الكلاسيكيات الأربعة في تاي ـ بي ـ تايوان. بدون تاريخ.
مختارات إي. آر. هوغز في:
Chinese philosophy in classical times, every man's library, 1962
عن طبعة 1942 الأصلية.
- A History of chinese philosophy
تأليف Fung Yu - Lan
صدرت طبعته الصينية قبل صدور مختارات هوغز الذي اعتمد على فونغ يولان كمرجع رئيسي.
ترجمه الإنكليزية أجراها Derke bdde
بإشراف المؤلف وطبعت في ليدن ـ هولندا، 1953.
- A Short History of chinese Philosophy
ألفه فونغ يولان بالإنكليزية وطبع في نيويورك، 1948.
- Science and civilization in china
تأليف Joseph Nedham
المجلد الثاني: .History of Scientific thougt Cambridge un. press, 1956
المؤلفون الثلاثة، بصدارة فونغ يولان، هم من أوثق دارسي الفلسفة الصينية. ويتميز هوغز ونيدهام بإخلاص يكرس خروجهما من دائرة الاستشراق إلى دائرة المعرفة. وقد اعتمدت في دراستي الصينية على ترجمات الثلاثة مع مقارنتها ببعضها حيثما توفر نص مشترك ودققت المصطلحات حسب القاموس الصيني. وما هداني إليه السياق، فلم أتقيد بالنصوص الحرفية للترجمات لا سيما وأن الصينيانيين يتفاوتون كثيراً في رسم المصطلح المقابل للأصل الصيني.

(*) اعتاد المستعربون الصينيون على كتابة ما يؤديه الحرف G بالقاف إذا جاء في أول الكلمة. فالقاف هنا ليست صريحة وإنما حميرية أي كما تلفظ حالياً في شمال اليمن وجنوب العراق.